مجلس ادارت

جلد ۷۲ ماہ شوال المکرم ۱۳۷۲ھ مطابق ماہ جولائی ۱۹۵۳ء عدد ۱

مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

شذرات

پاکستان کے نئے وزیر اعظم نے ہندوستان کی جانب مصالحت اور دوستی کا جو ہاتھ بڑھایا ہے اس سے دونون ملکون کی فضا بدل گئی ہے، اور یہ امید بندھ چلی ہے کہ شاید ان کے اختلافات کے خاتمہ کا وقت قریب آگیا، دوسرے پڑوسی ملکون کی طرح ہندوستان اور پاکستان کے درمیان صرف ہمسائگی کا تعلق نہین ہے، بلکہ اُن کے درمیان اتنے گوناگون سیاسی اقتصادی جغرافی اور تہذیبی رشتے ہین کہ وہ دونون کی سیاسی تقسیم سے نہین ٹوٹ سکتے، ان دونون علاوہ اور کسی ملک مین اس کی مثال نہین مل سکتی کہ ایک دوسرے کے قلب و جگر کے ٹکڑے دونون ملکون مین بکھرے ہوئے ہون، اس لئے ان مین وہی تعلق ہے جو مختلف اعضا کا جسم سے ہوتا ہے، اور ان دونون کا نفع و نقصان اور ترقی و تنزل بھی بڑی حد تک ایک دوسرے سے وابستہ ہے، اُن کے اختلاف اور کشمکش کا نتیجہ یہ ہے کہ دونون ایک دوسرے سے خائف اور غیر مطمئن ہین، اور ملک کی آمدنی کا معتدبہ حصہ تعمیری کامون مین صرف ہونے کے بجائے فوجی قوت بڑھانے مین صرف ہو رہا ہے، جس سے ملک کی ترقی رکی ہوئی ہے، اور حکومت اور عوام دونون پریشانی مین مبتلا ہین، ملک کے اندر فرقہ پرستون کو اور ملک کے باہر بیرونی قوتون کو فتنہ انگیزی کا موقع ملتا ہے، دونون کی اقلیتون کو الگ پورا اطمینان نصیب نہین ہوتا، غرض اختلاف و کشمکش ایک نہین بلکہ بہت سی خرابیون کی بنیاد ہے، اور یہ ساری خرابیان ایک مصالحت سے دور ہو سکتی ہین،

یہ بھی مسلّم ہے کہ اگر دونون ملکون کو زندہ رہنا اور ترقی کرنا ہے، تو اُن کو اتحاد و اتفاق سے رہنا پڑیگا، اس لئے جو کام نقصان اٹھانے کے بعد ہونے والا ہے، اس کا پہلے ہی ہو جانا بہتر ہے، آپس کے اختلاف کو دوسرون سے طے کرنے کی امید رکھنا سخت غلطی ہے، ان کا کام تو اس کو بڑھانے اور مستحکم کرنے سے بنتا ہے، جس کا تجربہ

ساری دنیا کو ہے، اگر وہ کبھی صلح کرانے کی کوشش بھی کرین گے، تو اپنے مصالح کے لئے ہندوستان اور پاکستان کے مفاد کے لئے نہین، اس لئے اختلافات کو آپس ہی مین طے کر لینا دانشمندی ہے، دونون کے عوام کی نگاہین اس خوش آیند آغاز کے حسن انجام پر لگی ہوئی ہین، خدا اس کا خاتمہ بخیر کرے،

انجمن ترقی اردو نے اردو علاقائی زبان کی جو مہم اٹھائی تھی، اس کو اس نے کامیابی کے ایک مرحلہ تک پہنچا دیا، اور اردو کی حمایت مین بالغون کے بیس لاکھ دستخط اور نشان انگشت فراہم کر لئے، اب دوسرا مرحلہ اُن کو میمورنڈم کی شکل مین صدر جمہوریہ کے سامنے پیش کرنے کا ہے، اس مسئلہ مین بہت سے امور و مسائل غور طلب ہین، اس لئے علاقائی زبان کمیٹی ۲۲ جولائی کو لکھنؤ مین ایک کانفرنس کر رہی ہے، اور اس مین اُس نے اس تحریک کے تمام کارکنون اور اردو کے ہمدردون کو شرکت کی دعوت دی ہے، اس سلسلہ مین انجمن ترقی اردو کی مجلس عاملہ اور مجلس عام کے جلسے بھی لکھنؤ مین ہون گے، یہ کانفرنس اور جلسے مختلف حیثیتون سے بہت اہم ہین، اس لئے ان مین اردو کے بہی خواہون کو ضرور شریک ہونا چاہئے،

اردو کے مخالفین کی جانب سے اب تک اس تحریک کے خلاف پروپگنڈا جاری ہے، اور جس قدر اس کی کامیابی کے امکانات بڑھتے جائین گے، اسی قدر مخالفت تیز ہوتی جائے گی، چنانچہ اب مخالفت نے باضابطہ تحریک کی شکل اختیار کر لی ہے، اردو دشمن جماعتون کی جانب سے مخالفت کا ایک شور بپا ہے، حتی کہ اس صوبہ کی کانگریس کمیٹی بھی جو فرقہ پرستی مین پورے ہندوستان مین اپنا جواب نہین رکھتی کھل کر اس میدان مین آگئی ہے، اور اس تحریک کو فرقہ وارانہ، ہندوستان کی تہذیبی وحدت، جمہوری مفاد اور سیکولرزم کے خلاف قرار دیا جا رہا ہے، اور ابھی اردو دشمنی کا جنون اور تیز ہوگا اور وہ اس کی مخالفت مین کوئی دقیقہ نہ اٹھا رکھین گے، اس لئے اس کانفرنس مین اس صورت حال پر بھی غور کیا جائے گا اور ان غلط فہمیون کو بھی دور کرنے کی کوشش کی جائے گی، جو اردو کے مخالفین کی جانب سے پھیلائی جا رہی ہین،

دوسرا اہم کام یہ ہے کہ اس تحریک کے ذریعہ اردو کی آواز اس صوبہ کے گوشہ گوشہ مین پھیل گئی ہے، اور اس کی صدائے بازگشت ان صوبون تک بھی پہنچ گئی ہے، جہان اردو بولنے والے موجود ہین، اور اس کا

نہایت دسیع نظام قائم ہوگیا ہے، چنانچہ اس صوبہ مین اس کے آٹھ سو مرکز ہین جن سے کئی ہزار کارکن وابستہ ہین، جو اردو کے لئے بہت بڑی طاقت ہے، اور تنہا یہ تنظیم اردو کو زندہ رکھنے کے لئے کافی ہے، اس لئے اس تحریک کی کامیابی اور ناکامی دونون صورتون مین اس کو قائم رکھنا ضروری ہے، کامیابی کی صورت مین اسلئے کہ اردو کے قانوناً علاقائی زبان مان لئے جانے کے بعد بھی اس کے مخالفین اپنی روش سے باز نہ آئین گے، اور اپنے مقدور بھر اس کی راہ مین رکاوٹین ڈالنے کی کوشش کرین گے، اس لئے ان کے انسداد اور علاقائی زبان کے قانونی حقوق کو عملاً حاصل کرنے کے لئے اس کی نگرانی کی ضرورت ہوگی، اس کے علاوہ تنہا اردو کے علاقائی زبان بن جانے سے اس کی ترقی نہین ہوسکتی، بلکہ اس کے لئے ترقی کے تمام وسائل اختیار کرنے کی ضرورت ہوگی، اور ناکامی کی صورت مین اس کی بقا اور تحفظ کے لئے اس سے بھی زیادہ وسعت و تنظیم کے ساتھ جد وجہد کرنا پڑے گی، اور یہ سارے کام اسی تنظیم سے لئے جا سکتے ہین، اس لئے اس کا باقی رہنا ہر حال مین ضروری ہے، اور اگر اس سے پورا کام لیا جا سکا، تو پھر اردو زبان نہین مٹ سکتی، اور ایک ایک دن وہ اس صوبہ کی علاقائی زبان بن کر رہے گی، اس لئے کہ جس زبان کی پشت پر اتنی بڑی طاقت ہو، اس کو حکومت زیادہ دنون تک نظر انداز نہین کر سکتی، اس کانفرنس مین اس مسئلہ پر بھی غور کیا جائیگا، اس لئے کانفرنس مین اس تحریک کے تمام کارکنون اور اردو کے حامیون مین شرکت ضروری ہے،

———

"بزم تاریخ پاکستان" کی جانب سے حکومت کی سرپرستی مین گذشتہ جنوری سے انگریزی مین ایک رسالہ پاکستان ہسٹاریکل جرنل نکلنا شروع ہوا ہے، اب پاکستان مین انگریزی کے اصحاب قلم کی کمی نہین ہے اور ہسٹاریکل جرنل مضمون نگارون کو معقول معاوضہ بھی دیتا ہے اس لئے اس کو بہت سے اچھے لکھنے والون کی خدمات حاصل ہو جائین گی، چنانچہ رسالہ کا معیار اس وقت بھی خاصہ بلند ہے، اور امید ہے کہ آیندہ اور بلند ہوتا جائیگا، اسکی سالانہ قیمت دس روپیہ ہے، ۵ جیکب لائنس کراچی سے ملے گا،

———

ڈاک اور رجسٹری کی بعض قانونی دقتون کی وجہ سے معارف کی اشاعت مین ادھر دو مہینون سے تاخیر ہو رہی ہے، اس سے ناظرین کو جو زحمت ہوگی اس کا ہم کو پورا اندازہ ہے، ان دقتون کو رفع کرنے کی کوشش برابر جاری ہے، امید ہے کہ وہ جلد دور ہو جائینگی، اور آیندہ مہینہ سے رسالہ وقت پر شائع ہوگا،

———

مقالات

اسلام مین نظام زمینداری و جاگیرداری

(تتمہ)

از

مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی

اس مضمون کے پہلے نمبرون کے لکھتے وقت میرے سامنے فتح الباری نہ تھی، اس لئے مقالہ نگار مولانا نے بعض جگہ اس کے حوالہ سے جو کچھ لکھا ہے اس کا جواب مین نے دوسری کتابون سے یا اپنی طرف سے دیدیا تھا، اس کے بعد جب مدرسہ جامعۂ قرآنیہ ڈھاکہ سے فتح الباری منگا کر اس کا مطالعہ کیا تو معلوم ہوا کہ مین نے اپنی طرف سے جو بعض جوابات لکھے تھے، بحمد اللہ وہی فتح الباری مین بھی موجود ہین، اس لئے مناسب معلوم ہوا کہ ناظرین کے اطمینان کے لئے فتح الباری کی عبارت کیساتھ ان کو پیش کردیا جائے،

چنانچہ حدیث:

من کانت لہ ارض فلیزرعھا　　جس کے پاس زمین ہو وہ اس مین خود
او لیمنحھا اخاہ، فان لم یفعل　　(ترجمہ)　　کھیتی کرے، یا اپنے بھائی کو دیدے ہی
فلیمسک ارضہ　　دیدے، اگر ایسا نہ کرے تو اپنی زمین کو

کے تحت مین ابن حجر فرماتے ہین کہ اس پر اشکال کیا گیا ہے کہ زمین کو بغیر زراعت کے روکنے مین

مال کو ضائع کرنا ہی جس کی ممانعت کی گئی ہی پھر اس کا یہ جواب دیا ہو کہ

واجیب بحمل النهی عن اضاعة
عین المال او منفعة لا تخلف
لان الارض اذا ترکت بغیر زرع
لم تتعطل منفعتها فانها قد
تنبت من الکلاء والحشیش
ما ینفع فی الرعی وغیرہ وعلی
تقدیر ان لا یحصل ذلک
فتخلف فی السنة التی تلیها
مالعله فات فی سنة الترک
وهذا کله ان حمل النهی
عن الکراء علی عمومه فاما لو
حمل الکراء علی ما کان مالوفاً
لهم من الکراء بجزء ما یخرج
منها ولا سیما اذا کان غیر معلوم
فلا یستلزم ذلک تعطیل
الانتفاع بها فی الزراعة بل
یکریها بالذهب او
الفضة کما تقرر ذلک

مال ضائع کرنے کی ممانعت والی حدیث کا
مطلب یہ ہے کہ اوس کی ذات ہی کو برباد
کردے، یا ایسی منفعت کو جس کا عوض
ملنے کی امید نہ ہو، اور یہاں ایسا نہیں،
کیونکہ زمین کی زراعت چھوڑ دینے
سے اس میں گھاس اور چارہ اتنا پیدا
ہو جائے گا کہ جانوروں کی چرائی میں
کام آئے گا، اور بالفرض ایسا بھی نہ
ہو، تو آیندہ سال اس میں زراعت
کرنے سے اتنی پیداوار ہو جائے گی،
جو پچھلے سال کی بھی تلافی کردے گی،
اور ان جوابوں کی ضرورت اس وقت
ہے، جب زمین کو روک لینے کا مطلب
یہ لیا جائے کہ کسی طرح بھی کرایہ پر نہ
دیجائے، اور اگر یہ مطلب ہو کہ جس
طرح تم کرایہ پر دیتے آرہے ہو، اوس
طرح نہ دو، یعنی زمین کے خاص حصہ
کی پیداوار مقرر نہ کی جائے تو اس سے

والله تعالی اعلم،
(ص ۱۰ ج ۵)

یہ لازم نہیں آتا کہ حضورؐ نے بالکل زراعت
معطل کرنے کا حکم دیا تھا، بلکہ اس صورت
میں وہ سونے چاندی کے عوض کرایہ پر
دیسکتے تھے، جیسا اوپر معلوم ہو چکا ہے،

حافظ ابن حجر کے دو جواب بعینہٖ وہی ہیں جو احقر نے دیئے تھے، تیسرا جواب میں نے یہ دیا تھا کہ یہ حدیث زجر پر محمول ہے، اور ابن حجر کے نزدیک اس طریقہ کے بند کرنے پر محمول ہے، جو ان میں رائج تھا، میں نے عرض کیا تھا کہ انصار مدینہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ ان کے باغات کو مہاجرین وانصار کے درمیان تقسیم فرمادیں آپ نے اس سے انکار کیا تو انصار نے کہا اچھا مہاجرین ہم کو محنت ومشقت سے آزاد کریں، اور ہم ان کو پیداوار میں شریک کریں، اس کو حضورؐ اور مہاجرین دونوں نے منظور کرلیا، اس سے مساقات یعنی باغات کو بٹائی پر دینے کا جواز ثابت ہوا، حافظ ابن حجر نے علامہ سے بھی نقل کیا ہے کہ

فسألوهم ان یساعدوهم
فی العمل ویشرکوهم فی الثمر
قال وهذه هی المساقاة
بعینها (ص ، جلد ۵)

پھر انصار نے یہ درخواست کی کہ مہاجرین
باغوں میں کام کرکے ان کی مدد کریں، وہ
پھل میں ان کو شریک کریں گے، علامہ
فرماتے ہیں کہ یہی تو بعینہٖ مساقات ہے،

اوپر یہ معلوم ہو چکا ہے کہ امام ابو حنیفہ کی جس روایت میں مزارعت سے ممانعت نقل کی جاتی ہے، اسی میں مساقاۃ کو بھی منع کیا گیا ہے، اور اس حدیث سے مساقات کا جواز صاف معلوم ہو رہا ہے، اس لئے مزارعت بھی جائز ہونی چاہئے، ایسی حالت میں مقالہ نگار مولانا کا یہ فرمانا کہ بٹائی پر زمین دینے کے جواز میں لے دے کر صرف خیبر کا معاملہ پیش کیا جاتا ہے صحیح نہیں، بلکہ ان کے پاس یہ حدیث بھی ہے جس سے

مساقات کا جواز صاف معلوم ہو رہا ہے، رہا یہ کہ اس سے اس مساقاۃ کا جواز ثابت ہوا جس کو شافعیہ اور
مالکیہ جائز کہتے ہین، مزارعت کا جواز کیسے معلوم ہوا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مساقاۃ
اور مزارعت دونون ایک دوسری کی نظیر ہین، ایک کا جواز دوسرے کے جواز کو مستلزم ہے، اور مولانا نے
رافع بن خدیج کی جس حدیث سے مزارعت کی ممانعت ثابت کی ہے، اول تو اس مین اضطراب ہے، دوسرے
حضرت زید بن ثابت و عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اس حدیث کو سننے کے بعد انکار کیا، یا اس کو
مشورہ اور شفقت پر محمول فرمایا، مین نے مذاہب فقہاء کے بیان مین کہا تھا کہ روپیہ اور اشرفی کے عوض
زمین دینے کے جواز مین جملہ فقہاء کا اتفاق ہے، ابن حجر نے بھی فتح الباری مین یہی لکھا ہے، فرماتے ہین کہ

کانہ اشار الی ان النھی الوارد
عن کراء الارض محمول علی
ما اذا اکریت بشئ مجھول
وھو قول الجمھور او بشئ
مما یخرج من الارض ولو
کان معلوما ولیس المراد
النھی عن کرائھا بالذھب
او الفضۃ وبالغ ربیعۃ
فقال لا یجوز کراؤھا الا
بالذھب او الفضۃ وخالف
فی ذالک طاؤس وطائفۃ
قلیلۃ فقالوا لا یجوز کراء الارض

غالباً بخاری اس باب مین اس طرف اشارہ
کرنا چاہتے ہین کہ زمین کو اجارہ پر دینے
کی جو ممانعت بعض حدیثون مین آئی ہے،
وہ اس صورت پر محمول ہے کہ مجہول عوض
کے ساتھ اجارہ کیا جائے جمہور کا بھی یہی قول
ہے، یا زمین کی پیداوار کے عوض کرایہ دیا
جائے، اگرچہ وہ معلوم بھی ہو مجہول نہ ہو،
چاندی سونے کے عوض اجارہ پر دینے سے
منع کرنا مقصود نہین، امام ربیعہ نے تو
مبالغہ کرکے یہ کہدیا ہے، کہ چاندی سونے
کے سوا کسی اور چیز کے عوض کرایہ دینا
جائز ہی نہین، طاؤس اور تھوڑے سے

مطلقاً[۱] وذھب الیہ ابن حزم
وقواہ واحتج لہ بالاحادیث
المطلقۃ فی ذلک وحدیث الباب
علی ما ذھب الیہ الجمھور و
قد اطلق ابن المنذر ان
الصحابۃ اجمعوا علی جواز
کراء الارض بالذھب و
الفضۃ ونقل ابن بطال
اتفاق فقھاء الامصار علیہ
وقد روی ابو داؤد عن سعد
ابن ابی وقاص قال کان اصحاب
المزارع یکرونھا بما یکون
علی المساقی من الزرع فاختصموا
فی ذالک فنھاھم رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم ان یکروا
بذالک وقال اکروا بالذھب
والفضۃ ورجالہ ثقات الا
ان محمد بن عکرمۃ المخزومی

علماء نے اس کی مخالفت کی ہے، وہ کہتے
ہین کہ زمین کو اجارہ پر دینا کسی طرح
بھی جائز نہین، ابن حزم (ظاہری) اسی
طرف گئے ہین، اور انھون نے اسی کو
قوی بتلایا ہے، وہ ان احادیث سے
حجت پکڑتے ہین جن مین مطلقاً ممانعت
آئی ہے، مگر اس باب کی حدیث (جو
خود رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے
مروی ہے) جمہور کے مذہب کی تائید
کرتی ہے، اور ابن المنذر نے تو صاف
کہدیا ہے کہ چاندی سونے کے عوض
زمین کو اجارہ پر دینے کے جواز پر صحابہ
کا اجماع ہے، ابن بطال نے تمام بلاد
اسلامیہ کے فقہاء کا اس پر اتفاق نقل
کیا ہے، اور ابو داؤد نے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی سے
روایت کیا ہے کہ کھیتون والے اپنے کھیتون کو اس
پیداوار کے عوض اجارہ پر دیا کرتے تھے، جو پانی
کے قریب پیدا ہو جسمین جھگڑا ہوتا تھا، اسلیے

[۱] مگر طاؤس سے بخاری مین اور کتب صحاح مین جواز ہی مروی ہے، اس لئے یہ روایت شاذ ہوگی،

لم یرد عنه الا ابراهیم بن
سعد ،

(ص ۱۹ جلد ۵)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح
کے اجارہ سے منع فرما دیا، اور ارشاد فرمایا
کہ سونا چاندی کے عوض اجارہ پر دیا کرو،
اس حدیث کے راوی سب ثقہ ہین، مگر محمد
ابن عکرمہ مخزومی (جو ابن ابی لبیبہ کہلاتے
ہین) سے ابراہیم بن سعد کے سوا کوئی روایت
نہین کرتا،

اس سے معلوم ہوا کہ اس سند کے سب راوی ثقہ ہین، اور مین اوپر بتلا چکا ہون کہ ابن حبان نے محمد بن
عکرمہ کو بھی ثقہ کہا ہے، اور رافع بن خدیج کا فتوی بھی اس کے موافق ہے، جیسا بخاری کی روایت
مین ہو کہ ان سے پوچھا گیا کہ چاندی سونے کے عوض زمین کو اجارہ پر دینا کیسا ہے؟ فرمایا دینار و درہم
کے عوض اجارہ دینے مین کوئی حرج نہین، اور ان کا یہ فتوی اجتہادی نہین ہے، بلکہ حضرت سعدؓ کی طرح
ان کو بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحۃً اس کا جواز معلوم تھا،

مین نے عرض کیا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم خیبر کو دلیل مین پیش کر کے بعض صحابہ
نے حضرت عمرؓ سے ملک شام وغیرہ کی زمینون کو بھی غانمین و فاتحین مین تقسیم کر دینے کا مطالبہ کیا
تھا جس سے معلوم ہوا کہ خیبر کی زمین و باغات مسلمانون کی ملک تھین، یہود خیبر کی ملک نہ تھین، اس لیے ان کا
حضورؐ کا ان سے نصف پیداوار پر معاملہ کرنا مزارعت ہی مین داخل ہی، اور وہ خراج مقاسمت نہین تھا،
حافظ نے فتح الباری مین اس کی تصریح کی ہے کہ حضرت عمرؓ کا یہ قول کہ "اگر مجھے پچھلے مسلمانون کا خیال
نہ ہوتا تو جو بستی بھی مین فتح کرتا فاتحین مین تقسیم کر دیتا، جیسا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو تقسیم
کر دیا تھا"،

وروی البیهقی من وجه آخر
عن ابن وهب عن مالک فی
هذه القصة سبب قول عمر
هذا ولفظه لما افتتح الشام
قام الیه بلال لتقسمها کما
قسم رسول الله صلی الله صلی الله
علیه وسلم خیبر صرح به
ابو عبید فی حدیثه فی کتاب
الاموال کما مر) اولنضربن
علیها بالسیف فقال عمر
فذکره قال ابن التین تأول
عمر قول الله تعالیٰ والذین
جاؤا من بعدهم فرای ان
للآخرین اسوة بالاولین
فخشی لو قسم ما یفتح ان تکمل
الفتوح فلا یبقی لمن یجیء بعد
ذلک حظ فی الخراج فرای ان
توقف المفتوحة عنوة و
تضرب علیها خراجا یدوم

بیہقی نے دوسرے طریق سے ابن وہب سے امام مالک
سے اسی قصہ مین حضرت عمرؓ کے اس قول کا سبب یہ
بیان کیا ہو کہ جب ملک شام فتح ہوا تو حضرت بلالؓ
نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ آپ اس ملک کو غانمین مین
تقسیم کر دین ورنہ ہم تلوار سے لڑ کر لے لینگے، کیونکہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو مسلمانون مین تقسیم کر دیا تھا، ابو عبید
وغیرہ کی روایت مین یہ جزو مذکور ہی، حضرت
عمرؓ نے اس کے جواب مین فرمایا کہ اگر
مجھے پچھلے مسلمانون کا خیال نہ ہوتا تو مین
ہر شہر کو خیبر کی طرح تقسیم کر دیتا، ابن التین
فرماتے ہین کہ حضرت عمرؓ نے آیت والذین
جاؤا من بعدھم سے استدلال کیا،
جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فئی مین پچھلون
کا بھی پہلون کی برابر حق ہے، حضرت عمرؓ
کو اندیشہ ہوا کہ اگر ہر مفتوحہ زمین کو تقسیم
کر دیا گیا اور فتوحات مکمل ہو گئین، تو بعد
مین آنے والون کے لئے کچھ بھی آمدنی باقی
نہ رہے گی، اس لئے اُن کی راے یہ ہوئی
کہ جو ملک جنگ سے فتح ہوا اسکو وقف

نفعه للمسلمين وقد اختلف
نظر العلماء في قسمة الارض
المفتوحة على قولين شهيرين
كذا قال وفي المسئلة اقوال
اشهرها ثلثة فعن مالك تصير
وقفا بنفس الفتح وعن ابي
حنيفة والثوري يتخير الامام
بين قسمتها ووقفيتها وعن
الشافعي يلزمه قسمتها الا
ان يرضى بوقفيتها من غنمها

(ص ۱۲ جلد ۵) فتح الباری

کر کے خراج مقرر کر دیا جائے جس سے ہمیشہ
کے لئے سب مسلمان نفع حاصل کرتے رہیں، زمین
سے علماء کی دو رائیں، اوس زمین کے متعلق
جو جنگ سے فتح ہو، مختلف ہو گئیں اس
میں دو قول مشہور ہیں، ابن التین نے ایسا
ہی کہا ہے، حالانکہ اس مسئلہ میں متعدد
اقوال ہیں جن میں سے تین زیادہ مشہور
ہیں، امام مالک سے تو یہ روایت ہے کہ
فتح کے ساتھ ہی زمین وقف ہو جاتی ہے،
اور امام ابو حنیفہ اور سفیان ثوری کے
نزدیک امام کو اختیار ہے کہ اوس کو تقسیم
کر دے، یا وقف کر دے، اور امام شافعی
کے نزدیک تقسیم کرنا ضروری ہے، مگر یہ کہ
غانمین اوس کے وقف کرنے پر راضی ہوں"

غالباً امام ابو حنیفہ نے سواد عراق کی زمینوں میں مزارعت اور مساقات کو اسی لئے پسند نہیں نہیں کیا کہ وہ اُن کے نزدیک وقف تھیں اور اہلِ ذمہ سے اس کو خریدنا ہی درست نہ تھا، چہ جائیکہ خرید کر کسی کو مزارعت یا مساقات کے طور پر دی جائے، اور زمین خیبر کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وقف نہیں کیا تھا، بلکہ غانمین کے درمیان تقسیم کر کے یہود کو مزارعت و مساقات پر دیا تھا اس میں امام صاحب کو کلام نہیں ہو سکتا، مگر چونکہ اکثر حنفیہ نے یہ سمجھ لیا ہے کہ امام صاحب مزارعت و

ومساقات کو مطلقاً منع کرتے ہیں اور معاملۂ خیبر سے جمہور علماء اس کے جواز پر استدلال کرتے تھے اس لئے ان حضرات نے اس میں یہ تاویل کر دی کہ امام صاحب اس کو خراج مقاسمت پر محمول کرتے ہیں، حالانکہ یہی حضرات کتاب السیر میں یہ بھی لکھتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو فتح کر کے غانمین پر تقسیم کر دیا تھا جس سے معلوم ہوا کہ امام کو تقسیم کا بھی اختیار ہے، جس سے مالکیہ کا یہ قول رد ہو گیا کہ جو زمین جنگ سے فتح ہو وہ فتح کیساتھ ہی وقف ہو جاتی ہے،

میرا خیال یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے سواد عراق کی زمینوں میں بوجہ وقف ہونے کے مطلقاً مزارعت و مساقات کو منع فرمایا ہے لیکن جو زمین وقف نہ ہو اور جس کا خریدنا اور بیچنا جائز ہو اس میں مزارعت و مساقات کو منع نہیں کیا ہے، بلکہ بقول حاوی قدسی صرف ناپسند فرمایا ہے، کیونکہ بخاری میں ابو امامہ باہلی کی یہ حدیث بھی موجود ہے کہ

قال ورای سكة وشيئا من آلة
الحرث فقال سمعت النبي صلى
الله عليه وسلم يقول لا يدخل
هذا بيت قوم الا ادخله الله
الذل،

انھوں نے ہل یا پھالا اور اسی قسم کا کھیتی کا
سامان دیکھ کر فرمایا میں نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ جس گھر میں
یہ کھیتی کا سامان گھستا ہے اللہ تعالیٰ
اس گھر میں ذلت کو داخل کر دیتے ہیں"

مستخرج ابو نعیم میں اس کے بجائے یہ الفاظ ہیں،

الا ادخلوا على انفسهم ذلا لا
يخرج عنهم الى يوم القيمة،

وہ لوگ اپنے اوپر ایسی ذلت کو راہ دیتے
ہیں جو قیامت تک ان سے نہ ہٹے گی،

حافظ نے فتح الباری میں اس کی شرح کرتے ہوئے فرمایا کہ

والمراد بذلك ما يلزمهم من
حقوق الارض التي تطالبهم

اس ذلت سے مراد وہ ہے جو زمین پر ان
حقوق کے واجب ہونے کی وجہ سے لازم

بہ الوکالۃ وکان العمل فی
الاراضی اوّل ما فتحت علیٰ
اھل الذمۃ فکان الصحابۃ
یکرھون تعاطی ذٰلک قال ابن
التین ھذا من اخبارہ صلّی
اللہ علیہ وسلّم بالمغیبات
لانّ المشاھد الاٰن ان اکثر

ہوتی ہے جن کا حکام کی طرف سے مطالبہ
ہوتا ہے، اسی لئے فتوحاتِ اسلامیہ کے
ابتدائی دور مین زمینون کی خدمت اہلِ ذمّہ
پر تھی، صحابۂ کرام خود یہ کام نہ کرتے تھے، ابن
التین کہتے ہین کہ حدیث منجملہ پیشین گوئیون کے ہے،
جیسا کہ آجکل مشاہدہ ہو رہا ہے کہ سب سے
زیادہ ظلم کسانون ہی پر ہوتا ہے،

(الظلم علیٰ اهل الحرث)

اس پر یہ اشکال وارد کیا گیا ہے کہ اس سے پہلے ایک حدیث مین امام بخاری ہی کے یہان کھیتی کرنے اور درخت لگانے کی فضیلت بیان ہو چکی ہے، جس کا جواب بھی حافظ نے دیا ہے، مگر میرے نزدیک بہتر جواب یہ ہے کہ کھیتی کرنے اور باغات لگانے کی فضیلت ویسی ہی ہے، جیسے بعض احادیث مین بیماری اور مصیبت کا ثواب بیان کیا گیا ہے، مگر اس کا یہ مطلب نہین ہے کہ انسان اس ثواب کی طمع مین بیماری اور مصیبت خود مول لیا کرے، بلکہ یہ مطلب ہے کہ دنیا مین بیماری اور مصیبت ہر شخص کو پیش آتی ہے اور زندگی مین اس سے نجات دشوار ہے، اس لئے جب یہ صورت پیش آئے، تو اس ثواب کو پیش نظر رکھکر انسان اپنے آپ کو سنبھالے رکھے، زیادہ پریشان نہ ہو، اسی طرح دنیا والون کو کھیتی اور باغات کے بغیر چارہ نہین، اس لئے کچھ لوگ تو اس کے اختیار کرنے پر ضرور مجبور ہون گے، ان کی تسلی کے لئے اسکی فضیلت بیان کر دیگئی ہے، تاکہ وہ دلجمعی سے اس خدمت کو انجام دیتے رہین، لیکن جس کو مجبوری نہ ہو، اور دوسرا ذریعۂ معاش اختیار کر سکتا ہو، اس کو زمینداری اور کاشتکاری سے الگ ہی رہنا چاہئے، کیونکہ اس کے لئے ذلت لازم ہے، رات دن کی مقدمہ بازی، جھگڑے، فساد اس کے لوازم مین ہین، بھائی بھائی مین زمین کے لئے لڑائی ہو جاتی ہے، بھائی بہن کا حق دباتا ہے، اور بہن بھائیون مین

محبت والفت نہین رہتی، پھر کھیتی اور باغ والے اکثر علم و تہذیب عاری ہوتے ہین، اسی لئے بزرگون نے دیہات کی زندگی کو پسند نہین کیا، کہ دو تین پشتون کے بعد اُن کی اولاد جاہل کندۂ ناتراش ہو جاتی ہے، اسی بنا پر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مسلمانون کے لئے مزارعت و مساقاۃ کو پسند نہ فرماتے تھے، اگرچہ اس کے بغیر چارہ بھی نہین، اور ایک طبقہ زراعت پیشہ ضرور رہے گا، ورنہ زندگی دشوار ہو جائے گی، اسی لئے امام صاحب نے یہ بھی پیشین گوئی فرمادی تھی، ان الناس لا یاخذون بقولہ کہ لوگ عملاً میرے قول کو اختیار نہ کرینگے (شامی) چنانچہ مشاہدہ ہے کہ مسلمانون نے زمینداری، جاگیرداری، اور کاشتکاری مین مشغول ہو کر جذبۂ جہاد، شہسواری، علمی ترقی کو خیرآباد ہی کہدیا، جس کی وجہ سے ان مین افلاس اور جہل اور بزدلی پیدا ہو گئی، فالی اللہ المشتکی:

داؤدی فرماتے ہین کہ ابو امامہ باہلی کی حدیث ان لوگون کے متعلق ہے، جو دشمن کے قریب اسرحد پر رہتے ہون کہ وہ اگر کھیتی باڑی مین مشغول ہو کر جنگی مشق چھوڑ دیں گے تو دشمن اون پر غیر ہو جائیگا، اس لئے ان پر لازم ہے کہ جنگی کامون مین مشغول رہین، اور دوسرے مسلمانون پر جو سرحد سے دور ہین، اُن کی ضروریاتِ معاش کا مہیا کرنا لازم ہے، (فتح الباری ج ۵ ص ۴)

مین کہتا ہون دور والون کو بھی چاہئے کہ کھیتی باڑی کا کام ذمیون سے بھی لیا کرین، اور خود تجارت اور ملکی نظم و نسق، اور علمی ترقی مین مشغول رہین، اور جنگی مشق کو بھی اپنا مشغلہ رکھین تاکہ جذبۂ جہاد مین کمی نہ آنے پائے،"

مین نے عرض کیا تھا کہ حضرت صحابہ عام طور سے اپنی زمینون کو نصف یا تہائی، چوتھائی کی بٹائی پر دیا کرتے تھے،

اور مولانا کی یہ تاویل کہ "صحابہ نے جو کچھ کیا وہ خراج مقاسمت تھا، غلط ہے" چنانچہ امام بخاری نے امام باقر سے روایت کیا ہے کہ مدینہ مین مہاجرین کا کوئی گھر ایسا نہین جو تہائی چوتھائی پر مزارعت نہ کرتا ہو،

نیز حضرت علی اور حضرت سعد بن ابی وقاص، عبد اللہ بن مسعود، عمر بن عبد العزیز، قاسم بن محمد، عروہ، خاندان ابو بکر صدیق، خاندان عمر، خاندان علی، اور ابن سیرین رضی اللہ عنہم سبھی مزارعت کرتے تھے، حافظ ابن حجر اس کی شرح مین فرماتے ہین،

والحق ان البخاری اراد بسیاق	سچی بات یہ ہے کہ امام بخاری ان آثار کو
هذه الآثار الاشارة الی	بیان کرکے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ صحابہ سے
ان الصحابة لم ینقل عنهم	جواز مزارعت مین اختلاف منقول نہین،
خلاف فی الجواز خصوصا اهل	بالخصوص اہل مدینہ مین تو اختلاف ہے ہی
المدینة فیلزم من یقدم	نہین، اس لئے جو لوگ عمل اہل مدینہ کو
عملهم علی الاخبار المرفوعة	احادیث مرفوعہ پر بھی مقدم کرتے ہین،
ان یقولوا بالجواز علی قاعدتهم	(یعنی مالکیہ) ان پر تو اپنے قاعدہ کے موافق
(ص، جلد ۵)	اس کے جواز کا قائل ہونا لازم ہے،

اس کے بعد حافظ نے ان تمام آثار کی جن کو امام بخاری نے تعلیقاً (بلا سند) ذکر کیا تھا سند بیان کی ہے کہ امام باقر کے اثر کو عبد الرزاق نے سفیان ثوری سے سلم بن قیس کے واسطہ سے امام باقر سے روایت کیا ہے، اور ابن ابی شیبہ نے عمرو بن صلیع کے واسطہ سے حضرت علیؓ سے روایت کیا ہے کہ انھون نے نصف پیداوار پر مزارعت (بٹائی) کرنے مین کوئی مضائقہ نہین سمجھا، ابن ابی شیبہ ہی نے موسیٰ بن طلحہ کے واسطہ سے روایت کیا ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاص اور عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہا تہائی اور چوتھائی پر مزارعت کیا کرتے تھے، سعید بن منصور نے اسی طریق سے روایت کیا ہے کہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ نے پانچ صحابہ کو جاگیر عطا کی تھی، حضرت زبیرؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ، عبد اللہ بن مسعودؓ اور خباب بن الارتؓ اور اسامہ بن زیدؓ، تو ان مین نے اپنے دو

ہمسایون کو یعنی عبد اللہ بن مسعودؓ اور حضرت سعدؓ کو دیکھا کہ وہ اپنی زمین تہائی پیداوار پر (دوسرون کو) دیا کرتے تھے، عبد الرزاق نے ہشام سے سنا ہے کہ محمد بن سیرین نے ان کو قاسم بن محمد کے پاس بھیجا کہ اُن سے یہ دریافت کرین کہ ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے کہ تو میرے باغ مین کام کر، تجھے تہائی یا چوتھائی پیداوار ملے گی، تو اس کے بارہ مین کیا حکم ہے؟ قاسم نے فرمایا کچھ حرج نہین، مین نے واپس آکر محمد بن سیرین کو یہ جواب سنایا تو انھون نے کہا کہ زمین کے معاملہ مین یہ بہترین طریقہ ہے نسائی نے ابن عون کے واسطہ سے روایت کیا ہے کہ محمد بن سیرین فرماتے تھے کہ میرے نزدیک زمین مال مضاربت کی طرح ہے اور جو صورت مال مضاربت مین جائز ہے وہ زمین مین بھی جائز ہے، اور جو صورت مال مضاربت مین جائز نہین، وہ زمین مین بھی جائز نہین، (ص ۰، جلد ۵) اور ظاہر ہے کہ مال مضاربت مین یہ صورت جائز نہین کہ مال والا اپنے لئے رقم کی کوئی مقدار معین کرے، کہ مضارب اس کو ہر سال پانچ سو یا ہزار روپیہ دیا کرے گا، خواہ نفع ہو یا نقصان یہ رقم اس کو ضرور دینا ہوگی، اور منافع کا جزءُ مشاع (نصف یا تہائی چوتھائی) مقرر کرے تو جائز ہے کہ جو نفع ہوگا، وہ آدھون آدھ تقسیم ہوگا، یا مال والے کو دو تہائی اور مضارب کو ایک تہائی ملے گا، اور نفع نہ ہو تو کسی کو کچھ نہ ملے گا، یہ صورت جائز ہے، اس کے بعد حافظ نے نسائی ہی کے حوالہ سے محمد بن سیرین کا وہ قول نقل کیا ہے، جو ہمارے مقالہ نگار مولانا نے بخاری کی طرف منسوب کر دیا ہے، مگر اس کا یہ مطلب نہین کہ اُن کے نزدیک اس صورت کے سوا دوسری صورتین جائز نہین، جب وہ خود زمین کو مال مضاربت کی طرح قرار دے رہے ہین، تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ مالک زمین کے ذمہ زمین کے علاوہ اور کچھ بھی عائد کرین، بہرحال ان تمام آثار کو خراج مقاسمت پر محمول کرنا کسی طرح درست نہین، کیونکہ یہ حضرات صحابہ اپنی زمینون کو مزارعت پر دیتے تھے، حکومت کی زمین کو نہین دیتے تھے، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی نجران کے عیسائیون کو نصف یا چوتھائی، تہائی پر زمین نہین دی تھی، بلکہ ان کو جلا وطن کرکے مسلمانون کو اس شرط پر زمین

دی گئی تھی کہ اگر بیج اور بیل، ہل وغیرہ وہ لائین تو اُن کو دو تہائی اور حضرت عمرؓ کو ایک تہائی ملیگا، اور اگر بیج وغیرہ حضرت عمرؓ دین تو آدھون آدھ تقسیم ہوگی ایک تہائی ملے گا،

(ملاحظہ ہو فتح الباری ص ۹)

وصله ابن ابی شیبة عن ابی خالد الاحمر عن یحیی بن سعید ان عمر اجلی اهل نجران الیهود والنصاری واشتری بیاض ارضهم وکرومهم فعامل عمر الناس ان هم جاءوا بالبقر والحدید من عندهم فلهم الثلثان ولعمر الثلث وان جاء عمر بالبذر من عنده لا

(فتح الباری جلد ۵ ص ۱۰)

ابن ابی شیبہ نے اس اثر کو ابو خالد احمر کے واسطہ سے یحییٰ بن سعید سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے نجران کے باشندون کو اور یہود ونصاری کو جلا وطن کرکے ان کی زرعی زمینین اور انگور کے باغات خرید لئے، پھر لوگون سے اس طرح معاملہ کیا الخ جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے،

ظاہر ہے کہ یہود ونصاریٰ کے جلا وطن کرنے کے بعد جن لوگون سے یہ معاملہ کیا گیا، وہ مسلمان ہی تو تھے، اور مسلمانون پر خراج مقاسمت نہین ہو سکتا، تو لامحالہ یہ مزارعت اور بٹائی پر زمین دینے کی صورت تھی، اور اگر فرض کر لیا جائے کہ جن لوگون کو یہ زمینین دی گئی تھین، وہ مسلمان نہ تھے، یہود ونصاریٰ کے علاوہ دوسری ملت کے کفار تھے، تو ظاہر ہے کہ یہ زمینین اُن کفار کی ملک نہ تھین، بلکہ حضرت عمرؓ کی یا عام مسلمانون کی ملکیت تھین، پھر بھی کفار کو اس طرح معاملہ کر کے دینا خراج مقاسمت مین داخل نہین ہو سکتا، بلکہ اس کو مزارعت ہی کہا جائے گا، اسی لئے امام بخاری نے اس کو جواز مزارعت کی دلیل مین پیش کیا ہے، امید ہے کہ اس تفصیل سے ناظرین کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ اسلام مین زمینداری اور جاگیرداری

ممنوع نہین ہے بلکہ ظلم حرام ہے، اسلام مین زمینداری کی ایسی صورتین تبلائی گئی ہین جن سے کاشتکارون پر ظلم نہ ہو، اور زمیندار و کاشتکار دونون اتفاق والفت کے ساتھ کام کرتے رہین، یہ دعویٰ کرنا کہ "زمین بھی، ہوا، پانی، حرارت اور روشنی کی طرح قدرت کا عام عطیہ ہے، تو اس کے کسی خاص رقبہ کو اپنی طرف منسوب کرکے اس مین کاشت کرنے والون سے کرایہ وصول کرنا اسلام مین جائز نہین"، بالکل غلط ہے، مین پوچھتا ہون کہ کیا حیوانات بھی قدرت کا عام عطیہ نہین کیا ہم انکو اپنے گھر سے پیدا کرتے ہین، پس جس طرح جانورون کے کسی گلہ پر جائز طریقہ سے قبضہ اور اس کو اپنی طرف منسوب کرکے دوسرون کو کرایہ پر دینا اور ان سے کرایہ وصول کرنا جائز ہے، اسی طرح زمین کو بھی سمجھ لینا چاہئے، وصلی اللہ علی خیر خلقہ سیدنا محمد والہ واصحابہ اجمعین وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین،

اردو شاعری مین انقلاب کیونکر پیدا ہوا

(انقلاب کی عام تاریخ)

از

مولانا عبد السلام ندوی

(۲)

بعد کے شعرا نے بھاشا کی اس یادگار کو بھی مٹا کر اردو شاعری کو بالکل فارسی شاعری کے قالب مین ڈھال دیا، اور سب سے پہلے مرزا مظہر جان جانان نے اردو شاعری کے دامن سے اس داغ کو مٹایا، چنانچہ مصحفی مرزا جان جانان کے حال مین لکھتے ہین :-

"در ابتدائے شوق شعر کہ ہنوز از میر و مرزا کسے در عرصہ نیامدہ بود وجود در ایہام گویان بود اول کسے کہ ریختہ بہ تتبع فارسی گفتہ اوست، نقاش اول زبان ریختہ باعتقاد نقیر اوست"

قدرت اللہ شوق اپنے تذکرے مین لکھتے ہین،

"می گویند اول کسے کہ طرز ایہام گوئی ترک نمودہ ریختہ را در زبان اردوے معلّی شاہ جہان آباد کہ الحال پسند خاطر عوام و خواص گردیدہ و مروج ساختہ مرزا جان جانان متخلص بہ مظہر درویست فرشتہ خصلت"

مرزا جان جانان کے بعد اگرچہ اور تمام اساتذہ نے اس کو اپنے دامن کا داغ سمجھا، چنانچہ

سودا کہتے ہین،

یکرنگ ہون آتی نہیں خوش مجھکو دو رنگی　　منکر سخن و شعر مین ایہام کا ہون مین

میر صاحب فرماتے ہین :-

کیا جانون دل کو کھینچے ہین کیون شعر میر کے　　کچھ طرز ایسی بھی نہین ایہام بھی نہین

قائم کہتے ہین :

ہو روم روم مرا کیون نہ خوش کہ وہ بت چین　　یہ کہہ گیا ہے کہ آؤنگا آج مین سر شام

بطور ہزل ہے قائم یہ گفتگو ورنہ　　تلاش ہے یہ مجھے ہو نہ شعر مین ایہام

لیکن چونکہ یہ صنعت بعض اوقات شعر مین حسن بھی پیدا کر دیتی ہے، اس لئے ہر دور مین کچھ نہ کچھ اسکا رواج رہا، اور متوسطین کے دور مین ناسخ، آتش، اور ان کے تلامذہ نے اس کو اپنا مخصوص فن بنا لیا اور وہ لکھنو کی خاص چیز ہو گئی، بلکہ دلی کے شعرا مین ذوق اور شاہ نصیر نے بھی اون کی ہم نوائی کی لیکن بہر حال زبان، بیان، اور معانی و مطالب ہر حیثیت سے قدما کے دوسرے دور مین اردو شاعری مین اس قدر اصلاح ہو گئی کہ وہ بالکل فارسی شاعری کے قالب مین ڈھل گئی، چنانچہ میر صاحب فرماتے ہین۔

تبعت سے جو فارسی کے مین نے ہندی شعر کہے　　سارے ترک بچے ظالم اب پڑھتے ہین ایران بیچ

لیکن اس دور مین تمام ہندوستان متاخرین شعرائے فارسی کی نغمہ سنجیون سے گونج رہا تھا، اس لئے ہمارے شعرا نے عموماً انھی کی طرز کو اختیار کیا، اور انھی کی نازک خیالیون کی داد دینے لگے، چنانچہ جن لوگون کی طبیعت کو مضمون آفرینی سے مناسبت تھی، انھون نے ناصر علی، جلال اسیر، کلیم، اور بیدل کے رنگ مین کہنا شروع کیا، چنانچہ میر حسن شاہ واقف کے حال مین لکھتے ہین،

"طرز کلامش مانا بہ طرز ناصر علی و جلال اسیر است"

اور میر صاحب محمد حسین کلیم کی نسبت لکھتے ہین :-

"طرزش بطرز کسے مانا نیست اکثر بزبان مرزا بیدل حرف می زند اگرچہ کلیم در فارسی

گذشتہ است اما کلیم ریختہ پیش فقیر انیست"

لیکن خوش مذاق شعراء نے اس پیچیدہ طرز کو چھوڑ کر طالب آملی اور شفائی وغیرہ کی روش اختیار کی، چنانچہ میر حسن اپنے تذکرے مین قائم کی نسبت لکھتے ہین،

"طرزش مانا بطرز آملی ماند،"

میر صاحب کے متعلق تحریر فرماتے ہین؛

"طرزش مانا بطرز شفائی"

اور میر ضیا کی نسبت رقمطراز ہین :-

"طرزش مانا بطرز مولانا نسبتی"

بالآخر نتیجہ یہ ہوا کہ فارسی شاعری کا کل خزانہ تھوڑی سی مدت مین اردو شاعری مین آگیا، جس کو انقلاب فغانی کہہ سکتے ہین، اور اس انقلاب فغانی کی نسبت مولانا حالی یادگار غالب مین لکھتے ہین :-

"یہ امر ظاہر ہے کہ ریختہ کی بنیاد فارسی غزل پر رکھی گئی ہے، جو جذبات وخیالات اہل ایران نے غزل کے پیرایے مین ظاہر کئے ہین ریختہ گویون نے زیادہ تر بلکہ انہی کو اپنی زبان کے سانچے مین ڈھالا ہے پس جو انقلاب ایک مدت کے بعد فارسی زبان مین پیدا ہوا ضرور تھا کہ وہی انقلاب اردو غزل گوئی مین ایک مدت کے بعد پیدا ہو، قدماے اہل ایران جن کا دور مولانا جامی پر ختم ہوتا ہے، اُن کی غزل مین جو جذبات وخیالات بیان ہوے ہین، وہ اپنی نیچرل حالت سے متجاوز نہین ہوئے، اور گو اسالیب بیان مین تدقیق افکار کے سبب رفتہ رفتہ بہت وسعت اور لطافت پیدا ہوگئی، لیکن بیان کا طریقہ نیچرل سادگی کی حد سے

آگے نہین بڑھا، مگر چونکہ خیالات نہایت محدود تھے، ایک مدت کے بعد جتنے سیدھے سادے عمدہ اور لطیف اسلوب تھے، وہ سب بندھ گئے، اور متاخرین کے لئے ایک چچوڑی ہوئی ہڈی کے سوا اور کچھ باقی نہ رہا، اگر متاخرین غزل کو ہر قسم کے خیالات ظاہر کرنے کا آلہ بناتے تو اُن کے لئے میدان غیر متناہی موجود تھا، مگر انھون نے اس محدود دائرہ سے باہر نکلنا نہ چاہا، اب جو لوگ تقلید کی زنجیرون مین جکڑے ہوئے تھے، انھون نے تو اسی چچوڑی ہوئی ہڈی پر قناعت کی، مگر جن کی فطرت مین اپچ اور ایج کا مادہ تھا، وہ انہی قدیم خیالات وجذبات مین اپنے اپنے مبلغ فکر کے موافق نزاکتین اور لطافتین پیدا کرنے لگے مگر یہ انقلاب فارسی غزل مین کم وبیش چار سو برس بعد ظہور مین آیا تھا، لیکن ریختہ مین یہ انقلاب ڈیڑھ سو برس کے اندر اندر پیدا ہوگیا ہے، کیونکہ متاخرین اہل ایران کا نمونہ موجود تھا، اس لئے نئی نئی طرز کے ایجاد کرنے کی ضرورت نہ تھی، بلکہ جو طرز فارسی مین متاخرین نکال چکے تھے، اسی کو ریختہ مین ڈھالنا تھا"

اور اول اول مرزا اسد اللہ خان غالب نے اس طرز کو رائج کیا، چنانچہ تذکرہ بے خزان مین ہے،

"آخر بران طریقہ (بیدل) پشت باز دہ، ہمچو نظیری طرز خاص ایجاد کردہ"

اور انہی کی تقلید سے مومن، شیفتہ، تسکین، سالک، عارف، اور داغ وغیرہ نے اس طرز کو بہت رواج دیا، خصوصاً مومن خان مرحوم اس خصوصیت مین مرزا سے بھی سبقت لے گئے ہین، لیکن متاخرین شعراے فارسی کی یہ طرز خاص مومن، غالب، اور اُن کے تلامذہ مین محدود ہوکر رہ گئی، اور لکھنؤ مین شیخ ناسخ نے ان مضامین کو چھوڑ کر، ہر قسم کے خارجی مضامین کو اردو شاعری کا جزو بنا دیا، اب بجائے واردات قلب کے انگیا، چوٹی، موباف، کاجل، سرمہ، اور مسی وغیرہ کی نمائش غزل مین ہونے لگی، اور شعراے دلی مین ذوق وشاہ نصیر نے بھی انہی کا تتبع کیا، اس لئے دفعتہً

لکھنو کی غزل گوئی اپنے پایہ سے گر گئی، لیکن متاخرین شعرائے فارسی کا کلام نہایت پیچیدہ ہوتا تھا، اس لئے
اُن کے تتبع سے شعرائے دلی کے کلام مین بھی پیچیدگی پیدا ہو گئی تھی، بالخصوص غالب کے بہت سے اشعار
غیر مفہوم سمجھے جاتے تھے، اور شعرائے دلی نے اس کو خاص طور پر محسوس کیا، اور صفائی اور برجستگی کی طرف
مائل ہوئے، چنانچہ انور، داغ اور میر مہدی حسن مجروح وغیرہ نے اسی رجحان کی نمایندگی کی، لیکن یہ سب
فیض لکھنو ہی کا ہے، کیونکہ شعرائے لکھنو نے زبان کو بہت صاف کر دیا تھا، بالخصوص خواجہ آتش اور
اُن کے تلامذہ نے اپنے کلام مین اس قدر روانی اور برجستگی پیدا کر دی تھی کہ انور اور داغ ان کی تقلید
پر مجبور ہو گئے، لیکن جو لوگ اردو زبان کی ترقی کے خواہان تھے، اُن کو صاف نظر آتا تھا کہ اردو شاعری
مین ابھی اور بھی وسعت باقی ہے، اور وہ ایرانی ہی شاعری کا قالب نہین اختیار کر سکتی، بلکہ ہر مہذب
قوم کی شاعری کا چربہ اتار سکتی ہے، اور اس دور مین انگریزی حکومت کے اثر سے جس طرح ہندوستان
کے تہذیب و تمدن مین ہر قسم کی تبدیلیان ہو رہی تھین، اسی طرح اردو شاعری مین بھی مختلف قسم کی
تبدیلیان ہو سکتی تھین، چنانچہ اسی خیال کو پیش نظر رکھ کر کرنل ہالرائڈ ڈائرکٹر سررشتہ تعلیم پنجاب نے
اردو زبان کی اصلاح کے ساتھ اس طرف بھی توجہ فرمائی، اور اس سلسلہ مین ایک بزم مشاعرہ قائم
کی، جس مین بجائے مصرع طرح کے کوئی خاص مضمون دیدیا جاتا تھا، تاکہ عاشقانہ مضامین کی جگہ
مناظر قدرت اور جذبات انسانی پر شعراء کو طبع آزمائی کا موقع مل سکے، حسن اتفاق سے مولانا حالی
اور مولانا محمد حسین آزاد اس وقت محکمۂ سررشتۂ تعلیم مین ملازم تھے، اور ملازمت کے تعلق سے انھون
نے خاص طور پر اس نئے طرز کے مشاعرے مین حصہ لیا، اور حب الوطنی اور مناظر قدرت پر چند چھوٹی
چھوٹی مثنویان لکھین، اور یہ پہلا دن تھا کہ اردو شاعری مین ایک عظیم الشان تغیر پیدا ہوا، اور وہ
شاعری پیدا ہوئی، جس کو جدید اردو شاعری کہتے ہین، اور اس نے ترقی کر کے رفتہ رفتہ اردو
شاعری مین چند جدید صنفین پیدا کر دین، مثلاً اخلاقی شاعری، ظریفانہ شاعری، قومی شاعری، تاریخی

شاعری، سیاسی شاعری، نیچرل شاعری اور ان کے علاوہ اور بھی متفرق نظمین جن مین انگریزی شاعری
کا پرتو نہایت نمایان طور پر نظر آتا ہے، لیکن افسوس ہے کہ ان اصناف کی دلکشی نے نئے تعلیم یافتہ گروہ
کو اردو شاعری کی سب سے زیادہ مقبول و متداول صنف یعنی غزل سے متنفر کر دیا، اور لکھنو اسکول کی غزل
گوئی نے جو حقیقۃً اصول تغزل کی پابند نہ تھی، اس گروہ کو اس صنف پر طعن و تشنیع کرنے کا اور زیادہ
موقع دیا، اب تاریخی حیثیت سے قدرتی طور پر دو گروہ پیدا ہو گئے، ایک گروہ تو قدیم شاعری اور
قدیم طرز غزل گوئی کا حامی تھا، لیکن دوسرا گروہ اس کو کلیۃً اردو شاعری کے حدود سے نکال دینا
چاہتا تھا، اس لئے ایک ایسے حکم کی ضرورت تھی، جو نہایت انصاف کے ساتھ دونون فریقون کے
درمیان محاکمہ کرے، اور اس ضرورت کو مولانا حالی نے مقدمۂ شعر و شاعری کو لکھ کر پورا کیا، اور اس
سلسلہ مین انھون نے سب سے پہلے نفس شاعری کی طرف توجہ فرمائی ہے، اور اس کو ایک انفرادی، اور
غیر مفید چیز قرار دیا ہے، جس کو نہ سوسائٹی سے کوئی تعلق ہے، اور نہ سوسائٹی کو اس سے کوئی فائدہ
پہنچتا ہے، بلکہ وہ ایک ایسی بانسری ہے جس کو ایک چرواہا ایک چٹیل میدان مین خود ہی بجاتا ہے،
اور خود ہی خوش ہوتا ہے، اس کو اس سے غرض نہین ہے کہ کوئی اس کی آواز کو سنتا بھی ہے یا نہین؟
لیکن یہ ایک ایسا نظریہ ہے جس پر ایک طویل فلسفیانہ بحث کی ضرورت ہے، اور اس بحث کے سلسلہ
مین پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سب سے پہلے سوسائٹی مین شاعرانہ مذاق پیدا ہوتا ہے، اور اس
ذوق سے متاثر ہو کر رفتہ رفتہ شعراء پیدا ہو جاتے ہین، یا یہ کہ پہلے خود بخود شعراء پیدا ہو جاتے ہین،
پھر بعد کو وہ اپنی جادو بیانی سے سوسائٹی کو بھی متاثر کر لیتے ہین، اور اس مین بھی شاعری کا ذوق
پیدا ہو جاتا ہے، یہ ایک ایسا سوال ہے جو ایک طویل فلسفیانہ اور تاریخی بحث کی سلسلہ جنبانی کرتا ہے،
اور اس پر ایک گہرے اور طویل مطالعہ کے بعد قلم اٹھایا جا سکتا ہے، مولانا حالی نے اس ضروری بحث
کو تشنہ چھوڑ دیا ہے، ہمارے نزدیک سوسائٹی شاعر کو پیدا کرتی ہے، اور اسی قسم کا شاعر پیدا کرتی ہے،

جیسی کہ وہ خود ہے، اس لئے شاعری کوئی انفرادی چیز نہیں ہے، بلکہ سوسائٹی سے اس کا گہرا تعلق ہو، مولانا کے نزدیک بھی شاعری بالکل غیر مفید چیز نہیں ہے، بلکہ اس سے سوسائٹی کو بہت سے فوائد بھی پہنچے ہیں، اور اس کو انھون نے متعدد تاریخی واقعات سے ثابت کر دیا ہی،

اس سلسلہ مین دوسری بات جو مولانا نے لکھی ہے، وہ یہ ہے کہ شاعری زمانۂ وحشت مین زیادہ ترقی کرتی ہے، جس کے معنی یہ ہین کہ تمدنی دور مین دورِ وحشت کی اس یادگار کو زندہ رکھنا مناسب نہین، لیکن انھون نے کسی ایسی قوم کی مثال نہین دی، جو خود تو وحشی ہو، لیکن اس کی شاعری بہت زیادہ ترقی یافتہ ہو، ہم نے شعر و ادب کی کسی کتاب مین یہ نہین دیکھا، کہ شاعری دورِ وحشت کی یادگار ہے، اصل یہ ہے کہ اہلِ یورپ اہلِ عرب کو وحشی کہتے ہین، اور اس سے عربون اور ان کے مذہب پر حملہ کرنا مقصود ہوتا ہے، اہلِ عرب کے یہان موجودہ دور کے علوم و فنون، مثلاً سائنس، فلسفہ، اور اقتصادیات وغیرہ تو نہین تھے، صرف ایک شاعری تھی، جو اُن کے یہان نہایت ترقی یافتہ صورت مین موجود تھی، اس سے یورپین مصنفین نے یہ غلط نتیجہ نکالا کہ شاعری تہذیب و ترقی کی دلیل نہین ہے، بلکہ وحشت و بدویت کی دلیل ہو، اور مولانا حالی نے بغیر کسی تحقیق کے اُن کی رائے نقل کر دی، حالانکہ اگر وہ تھوڑی سی تحقیق کرتے، تو اُن کو معلوم ہو جاتا کہ اہلِ عرب وحشی نہ تھے، قرآن مجید نے بت پرست عربون کی ہر ممکن برائی بیان کی ہی، لیکن ان کو کہین وحشی نہین کہا ہے، بلکہ صرف امی کہا ہو جس کے معنی ان پڑھ کے ہین، اور یہ ضروری نہین کہ جو شخص ان پڑھ ہو، وہ وحشی بھی ہو، ورنہ دیہات کے تمام ہندو مسلمان جنھون نے تعلیم نہین پائی ہی، وحشی قرار پائین گے، حالانکہ وہ ہمارے تمدن کا نہایت ضروری جزو ہین، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور آپ کی تعلیمات اس بات کی دلیل ہین کہ عرب کے لوگ وحشی نہ تھے، کیونکہ کسی وحشی قوم مین آج تک خدا نے کسی پیغمبر کو نہین بھیجا، اور کسی وحشی ملک کے پیغمبر نے ایسی پاکیزہ تعلیم نہین دی، اس لئے شاعری تمدن کا دیباچۂ زرین ہے، اور جو قوم شاعری کا ذوق نہ رکھتی ہو، اس کو

متمدن نہین کہا جا سکتا،

اگرچہ مولانا حالی غلطی سے اس کو تسلیم نہین کرتے، کہ شاعری صرف تمدنی دور مین پیدا ہوتی ہو، اور تمدنی ہی دور مین ترقی کرتی ہے، لیکن واقعہ یہ ہو کہ دورِ وحشت مین صرف گیت، کبت، اور دوہے کی شکل مین اس کا ظہور ہوتا ہے، جیسا کہ ہندوستان کے دورِ وحشت مین شاعری کا یہ ابتدائی خاکہ قائم ہوا، جو اب تک موجود ہے، اور مسلمانون نے متمدن ایرانیون کی شاعری کے نمونون کو پیش نظر رکھ کر ہندوستان مین انھی گیتون، انھی کبتون، اور انھی دوہون کو اردو شاعری کے لطیف قالب مین ڈھال لیا، اور خود مولانا حالی اتنا تسلیم کرتے ہین کہ شاعری شائستگی کے دور مین بھی قائم رہ سکتی ہے، چنانچہ اُن کے نزدیک دورِ وحشت مین تو شاعری اس لئے ترقی کرتی ہے کہ وحشی قومین توہمات و خرافات مین مبتلا رہتی ہین، اور شاعری کی بنیاد انھی توہمات اور خرافات پر قائم ہے، لیکن تمدنی دور مین دورِ وحشت سے زیادہ زبان لچکدار اور اکثر مقاصد کے بیان کرنے کے زیادہ لائق ہو جاتی ہو، نئی نئی تشبیہین پیدا ہو جاتی ہین، اور جذبات لطیف ہو جاتے ہین، اس لئے شاعری کے لئے تمدنی دور مین بھی ترقی کرنے کا کافی موقع اور مواد مل جاتا ہے، اس لئے وہ اردو شاعری کو موجودہ تمدنی دور مین بالکل بیکار تو نہین سمجھتے، تاہم اس کی موجودہ حالت کو قابلِ اصلاح سمجھتے ہین، اگرچہ چند در چند مشکلات سے ان کے خیال مین یہ اصلاح ناممکن ہو، تاہم وہ اصلاح سے مایوس نہین ہوتے، بلکہ اردو شاعری کی ہر صنف کی اصلاح کے متعلق مفید مشورے دیتے ہین، لیکن موجودہ دور مین کوئی شاعر قصیدہ یا مثنوی یا مرثیہ نہین لکھتا اس لئے انھون نے ان اصناف کی اصلاح کے متعلق جو مشورے دئے ہین ہم ان سے قطع نظر کرتے ہین، صرف غزل کی اصلاح کے متعلق جو قوم مین بہت زیادہ مقبول و متداول ہے، اُن کے مشورون پر بحث کرنی چاہتے ہین، کیونکہ خود مولانا حالی نے بھی سب سے زیادہ زور غزل ہی کی اصلاح پر دیا ہے، کیونکہ وہ غزل کو ایک قسم کی ادیبانہ شاعری سمجھتے ہین، چنانچہ لکھتے ہین کہ

"اوباش اور اطا کی بولی ٹھولیوں مین جو چٹخارا ہے، وہ سنجیدہ باتون مین کسی بے حس ہی کو محسوس ہوسکتا ہے جن مذاقون پر ہزل و مطایبہ کا رنگ چڑھ جاتا ہے، ان پر حکمت و اخلاق کا منتر کارگر نہین ہوتا ہے، جو لوگ سرمہ، کاجل، کنگھی، چوٹی پر فریفتہ ہین وہ حسن ذاتی کی حقیقت تک کیونکر پہنچ سکتے ہین،

یہ لکھنؤ اسکول کی غزل گوئی پر در پردہ چوٹ ہے، اس لئے غزل کو اس گھناؤنی صورت مین پیش کرکے وہ یہ دھمکی دیتے ہین کہ

"زمانہ بآواز بلند کہہ رہا ہے کہ یا عمارت کی ترمیم ہوگی یا عمارت خود نہ ہوگی"

لیکن اس سے پہلے خود لکھ چکے ہین کہ

"غزل مین جو عام دلفریبی ہے، اصلاح کے بعد اس کا قائم رہنا مشکل ہی اس لئے غزل کی اصلاح جس قدر ضروری ہے اسی قدر دشوار بھی ہو"

نتیجہ یہ نکلا کہ عمارت مین ترمیم و اصلاح تو کی نہین جا سکتی، اس لئے سرے سے عمارت ہی کو ڈھا دینا چاہئے، لیکن با این ہمہ مولانا حالی کو معلوم ہے کہ عمارت بہر حال کسی نہ کسی صورت مین قائم رہے گی کیونکہ عشق و محبت کا جذبہ ایک فطری جذبہ ہے، اور وہ غزل ہی کی صورت مین ظاہر ہوگا، اس لئے انھون نے غزل کی اصلاح کے متعلق چند مفید مشورے دیئے ہین،

۱- جن مین پہلے مشورے کا خلاصہ یہ ہو کہ غزل مین فرضی عشق کا بیان ہر بوڑھے اور نوجوان کیلئے ناموزون ہے، ایک پارسا نوجوان جس کو ہوا و ہوس کی کبھی ہوا تک نہین لگی، یا ایک ستر برس کا پیر مرد جس مین بوالہوسی کی قابلیت نہین رہی، ان کو ہرگز زیبا نہین معلوم ہوتا کہ غزل مین شاہد بازی اور ہوا پرستی کے مضمون باندھ کر پہلا اپنے اوپر بہتان باندھے اور دوسرا اپنی تئین رسوا و بدنام کرے، لیکن اس بہتان اور رسوائی سے بچنے کی جو صورت ہے، وہ مولانا کے الفاظ مین یہ ہے کہ بندہ کو خدا کے ساتھ، اولاد کو

مان باپ کے ساتھ، مان باپ کو اولاد کے ساتھ، بھائی بہن کو، بھائی بہن کے ساتھ، خاوند کو بی بی کیساتھ بی بی کو خاوند کے ساتھ، نوکر کو آقا کے ساتھ، مکین کو مکان کے ساتھ، وطن کے ساتھ، ملک کے ساتھ، قوم کے ساتھ، خاندان کے ساتھ، غرض ہر چیز کے ساتھ لگاؤ اور دلبستگی ہوسکتی ہے، جب محبت ایسی وسیع چیز ہے، تو اس کو ہوائے نفسانی اور خواہشِ حیوانی مین محدود نہین کرنا چاہئے،

لیکن سوال یہ ہے کہ دنیا مین غزل کا کوئی ایسا شعر بھی ہے جو ہر قسم کی محبت اور ہر قسم کی محبت کی خصوصیات کا جامع ہو، مولانا حالی کے نزدیک صرف ایہام سے اس قسم کی جامعیت پیدا کی جاسکتی ہے، کیونکہ محبت جب اس قدر وسیع اور ہمہ گیر چیز ہے، تو غزل مین کوئی ایسا لفظ نہ آنا چاہئے جس سے کھلم کھلا معشوق کا مرد یا عورت ہونا ظاہر ہو، اور اردو غزلون مین عام طور پر اصلاح کی یہ صورت ممکن ہے کیونکہ اس مین چند الفاظ ایسے ضرور آتے ہین جن سے نہایت بد نما طور پر معشوق کا مرد ہونا ظاہر ہوتا ہے مثلاً کلاہ، چہرہ، دستار، جامہ، قبا، اور سبزۂ خط، اور چند الفاظ ایسے آتے ہین جن سے معشوق کا عورت ہونا ظاہر ہوتا ہے، مثلاً محرم، کرتی، مہندی، چوڑیان، چوٹی، موباف، آرسی، اچھو مردغیرہ، اس لئے مولانا حالی اس قسم کے الفاظ کو استعمال کرنے کی اجازت نہین دیتے، کیونکہ اس سے محبت جو ایک وسیع چیز ہے، محدود ہو جاتی ہے، اس مین شبہہ نہین کہ امردون کے ساتھ عشق کرنا اور ایسے الفاظ استعمال کرنا جن سے معشوق کا مرد ہونا ثابت ہو، سخت قابلِ اعتراض ہی لیکن قدماء کے دور تک اس کا عام رواج تھا، اور میر صاحب بھی باوجود ثقاہت اور متانت کے اس سے اپنے دامن کو نہ بچا سکے، لیکن، اردو غزل گوئی پر شعرائے لکھنؤ کا یہ احسان اردو غزل گوئی کو ہمیشہ گرانبار رکھے گا کہ انھون نے اردو غزل گوئی کو اس لعنت سے بہت کچھ پاک کیا ہے، اور فطرتی طور پر عورتون کو اپنا معشوق بنایا ہی اس لئے قدرتی طور پر اُن کے کلام مین ایسے الفاظ ضرور آگئے ہین جن سے معشوق کا عورت ہونا ثابت ہوتا ہے، مثلاً دوپٹہ، محرم، اور کرتی وغیرہ لیکن مشکل یہ ہے کہ مرد اور عورت دونون کو اُن کے کپڑون اور

"اوباش اورا طا کی بولی ٹھولیون مین جو چٹخارا ہے، وہ سنجیدہ باتون مین کسی بے حس ہی کو محسوس ہو سکتا ہے، جن مذاقون پر ہزل و مطایبہ کا رنگ چڑھ جاتا ہے، ان پر حکمت و اخلاق کا منتر کارگر نہین ہوتا ہے، جو لوگ سرمہ، کاجل، کنگھی، چوٹی پر فریفتہ ہین وہ حسن ذاتی کی حقیقت تک کیونکر پہنچ سکتے ہین،

یہ لکھنؤ اسکول کی غزل گوئی پر درپردہ چوٹ ہے، اس لئے غزل کو اس گھناؤنی صورت مین پیش کرکے وہ یہ دھمکی دیتے ہین کہ

"زمانہ بآواز بلند کہہ رہا ہے کہ یا عمارت کی ترمیم ہوگی یا عمارت خود نہ ہوگی"

لیکن اس سے پہلے خود لکھ چکے ہین کہ

"غزل مین جو عام دلفریبی ہے، اصلاح کے بعد اس کا قائم رہنا مشکل ہی، اس لئے غزل کی اصلاح جس قدر ضروری ہے اسی قدر دشوار بھی ہی"

نتیجہ یہ نکلا کہ عمارت مین ترمیم و اصلاح تو کی نہین جا سکتی، اس لئے سرے سے عمارت ہی کو ڈھا دینا چاہئے، لیکن باین ہمہ مولانا حالی کو معلوم ہے کہ عمارت بہرحال کسی نہ کسی صورت مین قائم رہے گی کیونکہ عشق و محبت کا جذبہ ایک فطری جذبہ ہے، اور وہ غزل ہی کی صورت مین ظاہر ہوگا، اس لئے انھون نے غزل کی اصلاح کے متعلق چند مفید مشورے دیئے ہین،

۱- جن مین پہلے مشورے کا خلاصہ یہ ہو کہ غزل مین فرضی عشق کا بیان ہر بوڑھے اور نوجوان کیلئے ناموزون ہے، ایک پارسا نوجوان جس کو ہوا و ہوس کی کبھی ہوا تک نہین لگی، یا ایک ستر برس کا پیر مرد جس مین بوالہوسی کی قابلیت نہین رہی، ان کو ہرگز زیبا نہین معلوم ہوتا کہ غزل مین شاہد بازی اور ہوا پرستی کے مضمون باندھ کر پہلا اپنے اوپر بہتان باندھے اور دوسرا اپنے تئین رسوا و بدنام کرے، لیکن اس بہتان اور رسوائی سے بچنے کی جو صورت ہے، وہ مولانا کے الفاظ مین یہ ہے کہ بندہ کو خدا کے ساتھ، اولاد کو

مان باپ کے ساتھ، مان باپ کو اولاد کے ساتھ، بھائی بہن کو، بھائی بہن کے ساتھ، خاوند کو بی بی کے ساتھ، بی بی کو خاوند کے ساتھ، نوکر کو آقا کے ساتھ، مکین کو مکان کے ساتھ، وطن کے ساتھ، ملک کے ساتھ، قوم کے ساتھ، خاندان کے ساتھ، غرض ہر چیز کے ساتھ لگاؤ اور دلبستگی ہو سکتی ہے، جب محبت ایسی وسیع چیز ہے تو اس کو ہوائے نفسانی اور خواہش حیوانی مین محدود نہین کرنا چاہئے،

لیکن سوال یہ ہے کہ دنیا مین غزل کا کوئی ایسا شعر بھی ہے جو ہر قسم کی محبت اور ہر قسم کی محبت کی خصوصیات کا جامع ہو، مولانا حالی کے نزدیک صرف ایہام سے اس قسم کی جامعیت پیدا کی جا سکتی ہے، کیونکہ محبت جب اس قدر وسیع اور ہمہ گیر چیز ہے، تو غزل مین کوئی ایسا لفظ نہ آنا چاہئے جس سے کھلم کھلا معشوق کا مرد یا عورت ہونا ظاہر ہو، اور اردو غزلون مین عام طور پر اصلاح کی یہ صورت ممکن ہے کیونکہ اس مین چند الفاظ ایسے ضرور آتے ہین، جن سے نہایت بدنما طور پر معشوق کا مرد ہونا ظاہر ہوتا ہے، مثلاً کلاہ، چہرہ، دستار، جامہ، قبا، اور سبزۂ خط، اور چند الفاظ ایسے آتے ہین، جن سے معشوق کا عورت ہونا ظاہر ہوتا ہے، مثلاً محرم، کرتی، مہندی، چوڑیان، چوٹی، موباف، آرسی، جھومر وغیرہ، اس لئے مولانا حالی اس قسم کے الفاظ کو استعمال کرنے کی اجازت نہین دیتے، کیونکہ اس سے محبت جو ایک وسیع چیز ہے، محدود ہو جاتی ہے، اس مین شبہہ نہین کہ امردون کے ساتھ عشق کرنا اور ایسے الفاظ استعمال کرنا جن سے معشوق کا مرد ہونا ثابت ہو، سخت قابل اعتراض ہی لیکن قدما کے دور تک اس کا عام رواج تھا، اور میر صاحب بھی باوجود ثقاہت اور متانت کے اس سے اپنے دامن کو نہ بچا سکے، لیکن اردو غزل گوئی پر شعرائے لکھنؤ کا یہ احسان اردو غزل گوئی کو ہمیشہ گرانبار رکھے گا کہ انھون نے اردو غزل گوئی کو اس لعنت سے بہت کچھ پاک کیا ہے، اور فطرتی طور پر عورتون کو اپنا معشوق بنایا ہی، اس لئے قدرتی طور پر اُن کے کلام مین ایسے الفاظ ضرور آ گئے ہین جن سے معشوق کا عورت ہونا ثابت ہوتا ہے، مثلاً دوپٹہ، محرم، اور کرتی وغیرہ، لیکن مشکل یہ ہے کہ مرد اور عورت دونون کو اُن کے کپڑون اور

زیورون سے برہنہ کرنے کے بعد بھی کوئی ایسا جامع شعر نہین کہا جاسکتا جو محبت کی تمام اقسام پر شامل ہو، اور خود مولانا حالی کا دیوان اس قسم کی غزلون سے خالی ہے، لیکن بہرحال یہ ایک قابلِ اعتراض بات ضرور ہے، اور یہی اعتراض دورِ جدید مین اس طرح کیا جاتا ہے کہ یہ خارجی چیزین ہین، اور غزل مین خارجی چیزون کا لانا سخت معیوب ہے، اس مین صرف اندرونی جذبات کا اظہار ہونا چاہئے، دلی اور لکھنو کی شاعری مین سب سے بڑی مابہ الامتیاز چیز یہی ہے، اور لکھنو کی شاعری پر سب سے بڑا اعتراض جو کیا جاتا ہے، وہ یہی ہے اس لئے ہم اس پر کسی قدر تفصیل کے ساتھ گفتگو کرنا چاہتے ہین،

قدامہ ابن جعفر نے نقد الشعر مین لکھا ہے کہ مدحیہ قصائد مین صرف روحانی فضائل مثلاً عدل و انصاف، مہمان نوازی، فیاضی، مساوات، اور ایثار وغیرہ کا ذکر کرنا چاہئے اور مادی فضائل مثلاً ممدوح کے حسن و جمال وغیرہ کا ذکر نہین کرنا چاہئے، لیکن ابن رشیق نے اس کی مخالفت کی ہے، اور لکھا ہے کہ مدح مین اگر روحانی فضائل کے ساتھ جسمانی اور مادی فضائل مثلاً ممدوح کے حسن و جمال، مال و دولت اور افراد خاندان کی کثرت کا ذکر بھی کیا جائے، تو یہ بھی مستحسن ہے، قدامہ نے بے شبہہ ان کا انکار کیا ہے لیکن یہ صحیح نہین ہے، اس کو صرف یہ کہنا چاہئے تھا کہ روحانی فضائل کے ساتھ مدح کرنا سب سے بہتر ہے لیکن روحانی فضائل کے علاوہ یک لخت جسمانی فضائل کے انکار کر دینے مین کوئی شخص قدامہ سے اتفاق نہین کرے گا، اور ہمارے نزدیک ابن رشیق کی یہ رائے بالکل صحیح ہے، اور اس اصول کی بنا پر غزل مین داخلی جذبات کا ذکر کرنا تو یقیناً بہتر ہے لیکن اسی کے ساتھ معشوق کے خارجی اوصاف مثلاً وضع لباس، پوشاک، اور زیورات وغیرہ کے ذکر سے بھی اگر معشوق کے حسن و جمال مین اضافہ ہو سکتا ہے، تو اس مین کوئی ہرج نہین ہے، اس لئے شعراے لکھنو اگر کرتی، محرم، دوپٹہ، آرسی، اور پازیب وغیرہ کا ذکر غزل مین کرتے ہین، تو وہ اصولِ فن سے باہر نہین جاتے، بلکہ اس سے معشوق کے نسوانی اوصاف اور بھی زیادہ نمایان ہوتے ہین، اور معلوم ہوتا ہے کہ شعراے لکھنو کا

عشق بالکل فطری ہے،

قصیدہ کے علاوہ غزل کے متعلق بھی قدامہ کا خیال ہے کہ اس مین صرف روحانی جذبات کا ذکر کرنا چاہئے، چنانچہ اُس نے ایک ایسے شاعر کے چند اشعار نقل کئے ہین، جن مین صرف معشوق کے جسمانی اوصاف بیان کئے گئے ہین، اور ان اشعار کو نقل کر کے لکھا ہے کہ یہ اشعار غزل کے نہین ہین، لیکن اس مین بھی قدامہ نے سخت گیری کی ہے، اگر کوئی شخص غزل کے کل اشعار مین معشوق کے جسمانی اوصاف ہی بیان کیا کرتا ہے، اور جذبات کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے، تو یہ بے شبہہ اصولِ فن کے خلاف ہوگا، لیکن بہت سے جذباتی اشعار کے ساتھ اگر چند اشعار مین وہ چند خارجی چیزون کا ذکر بھی کر دے، جس سے شاعری کے حسن مین اور زیادہ اضافہ ہو، تو اس مین کوئی حرج نہین ہے، البتہ اس قسم کی خارجی چیزون کا ذکر شاعرانہ لطافت کے ساتھ کرنا چاہئے، اور شعراے لکھنو کا کلام اس قسم کی لطافت سے خالی نہین ہے، مثلاً

سُن لیجئے ذرا مری اشکون کا ماجرا   ان موتیون کو بھی کبھی کانون مین ڈالئے

تمھارے حلقۂ بگوشون مین یار ہم بھی ہین   پڑا ہے یہ سخن کان مین گہر کی طرح

مانگا جو میرے دل کو در گوشِ یار نے   دیتے ہی بن پڑا کہ سوال یتیم تھا

اس قسم کی خارجی چیزون پر اکثر یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ ان مین بعض چیزون مین فحاشی پائی جاتی ہے، مثلاً انگیا کا ذکر، فحاشانہ خیالات پیدا کرتا ہے، لیکن لکھنو کے شعرا نے اس کا ذکر بھی اس لطافت کے ساتھ کیا ہے کہ مضمون مین کوئی عریانی پیدا ہونے نہین پاتی ہے، مثلاً

کسی کی محرمِ آبِ رواں کی یاد آئی   حباب کے جو برابر کبھی حباب آیا

بہرحال اہلِ فن کے نزدیک شاعری کا جزو صرف جذبات نہین ہین، بلکہ خارجی چیزین بھی اس مین داخل ہین، اس لئے صنعت غزل کو اس لئے مردود نہین قرار دیا جاسکتا کہ اس مین انگیا کرتی، اور دوپٹہ

کا ذکر آتا ہے، تاہم اس مین شبہہ نہین کہ ان چیزون کی فراوانی معیوب ہے، اور لکھنؤ کے بعض شعرا کے کلام مین یہ فراوانی ضرور پائی جاتی ہے،

مولانا حالی کی تیسری اصلاحی دفعہ کا خلاصہ یہ ہے کہ غزل کو یورپین رنگ کی نظم بنا دیا جائے اور اس مین موسم کی کیفیت صبح اور شام کا سمان، چاندنی رات کا لطف، غرض اس قسم کے دلکش مضامین بیان کئے جائین، اور اس صورت مین بیان کرنے سے مولانا حالی نے مقدمۂ شعر و سخن کے لکھنے کا اصلی مقصد واضح کر دیا ہے، لیکن یہ وہ صورت ہے جس مین غزل غزل باقی نہین رہتی، اس لئے دور جدید کے کسی شاعر نے اس پر عمل نہین کیا، اور مولانا حالی کا یہ مقصد پورا نہ ہوسکا، بلکہ وہ خود اس مقصد کو پورا نہ کرسکے،

ان اصلاحی صورتون کے علاوہ دور جدید کے اور چند مطالبات حسب ذیل تھے،

۱۔ بسیط اور منفرد خیالات کے علاوہ جو غزل مین عموماً بیان کئے جاتے ہین مسلسل طور پر کسی خاص کیفیت یا خاص جذبہ کا اظہار کرنا چاہئے، یعنی غزل کو قطعہ بند ہونا چاہئے، لیکن اس مطالبہ کو دور قدیم ہی کے شعرا نے پورا کیا ہے، دور جدید کے شعرا نے قطعہ بند غزلین بہت کم لکھی ہین، کیونکہ ان کا زورِ طبع زیادہ تر نظمون پر صرف ہوا ہے،

۲۔ ردیف کا التزام جس سے شاعر کی پابندیان بڑھ جاتی ہین، اور اظہارِ خیال کا میدان تنگ ہوجاتا ہے، ترک کر دینا چاہئے، اور صرف قافیہ پر قناعت کر لینا چاہئے، لیکن دور جدید کے شعرا نے اس مطالبہ کو پورا نہین کیا، کیونکہ اس سے غزل کے حسن کا ایک بڑا حصہ ضائع ہو جاتا ہے،

۳۔ قافیہ کی بھی ضرورت نہین، انگریزی کی طرح غیر مقفّیٰ اشعار لکھنے چاہئین، لیکن یہ مطالبہ بھی لغو تھا، اس لئے دور جدید کے کسی بڑے شاعر نے اس کو پورا نہین کیا، باایں ہمہ غزل مین چند ممکن اصلاحات کی ضرورت تھی، اور مولانا حالی نے بدرجۂ اتم اس ضرورت کو پورا کیا،

۱۔ ایک تو یہ کہ غزل مین شراب کباب اور اس کے لوازمات کے ذکر کو ترک کر دینا چاہئے، اور اسی سلسلہ مین زاہدون اور واعظون پر جو غیر معتدل نکتہ چینیان کی جاتی ہین، ان مین اعتدال پیدا کرنا چاہئے، اور انھی اخلاق کی پردہ دری کرنا چاہئے، جو اُن مین حقیقۃً موجود ہون، خواہ مخواہ ان پر بہتان نہ باندھنا چاہئے، اُن کے علاوہ اور بھی چند قابلِ اعتراض مضامین تھے، جنھون نے اردو شاعری کو عشق و محبت کے دائرے سے نکال کر صرف رندی و اوباشی ہی کا نہین، بلکہ کفر و الحاد اور بے دینی کا مجموعہ بھی بنا دیا تھا، اگرچہ مولانا حالی نے اپنی اصلاحی تجویزون مین اُن کی طرف توجہ نہین کی تاہم وہ قابلِ توجہ ضرور تھے، جن کی اصلاح خواجہ آتش کے ایک شاگرد آغا حجو شرف نے کی، اور اُن تمام متداول الفاظ کو غزل سے نکال دیا، جن سے اس قسم کے مضامین پیدا ہوتے ہین، مثلاً انھون نے بُت، صنم، کلیسا، بتخانہ، برہمن، ناقوس، زنار، زاہد، واعظ، ناصح، شیخ، پیر مغان، مغبچہ، ساقی، رند، جام، ساغر، شیشہ، قلقل، شراب و صہبا وغیرہ کو یک لخت چھوڑ دیا، اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اُن کے چھوڑ دینے سے اردو غزل گوئی کا آدھا سرمایہ برباد ہو جائے گا لیکن باایں ہمہ اس سے اردو غزل گوئی کی وسعت مین کوئی فرق نہین آیا، کیونکہ یہ مضامین درحقیقت غزل کے موضوع عشق و محبت سے کوئی تعلق ہی نہین رکھتے تھے، اور خود عشق و محبت کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ اس مین غیر متعلق چیزون کے شامل کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہین،

۲۔ غزل کا موضوع اگرچہ صرف عشق و محبت ہی، لیکن ہمارے شعرا نے اس مین ہر قسم کے اخلاقی، صوفیانہ اور فلسفیانہ خیالات ادا کئے ہین، اس لئے موجودہ زمانہ کی رفتار کے مطابق جو خیالات یا جذبات ہمارے دلون مین پیدا ہون، اُن کو بھی غزل مین ادا کیا جا سکتا ہے، اگر قدیم شعرا نے اپنے زمانہ کے اقتضاء کے مطابق غزل مین توکل و قناعت کے مضامین باندھے تھے، تو اس زمانہ مین جد و جہد و سعی اور اس قبیل کے دوسرے جدید افکار و تصورات کو باندھنا چاہئے، اور اس مطالبہ کو ترقی پسند شعرا نے ایک حد تک پورا کیا ہے،

(باقی)

الرَّدُّ علی المنطقیینْ

از مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب رفیق دار المصنفین

(۲)

دوسری بحث ایجابی پہلو اب تک "حدود" اور تصورات کے سلسلہ مین ارباب منطق کے نظریہ پر سلبی حیثیت سے تنقید کی گئی ہے، اب اس کے ایجابی پہلو پر امام نے جو کچھ لکھا ہے، اس کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے،

ارباب منطق کا ایجابی دعویٰ یہ ہے کہ "حد" کے ذریعہ تصورات کا علم حاصل ہوجاتا ہے، امام ابن تیمیہ نے ان کے اس ایجابی دعویٰ کی بھی تردید کی ہے، اور اس بحث کو تقریباً اتنی صفحات مین پھیلایا ہے، اور اس کی سرخی یہ قائم کی ہے،

کیا اشیاء کا تصور حد کے ذریعہ ممکن ہے؟

اس باب مین انھون نے تقریباً بیس صفحات مین "حد" کے بارے مین متکلمین اسلام اور منطقیون کے طریقۂ فکر پر بحث کی ہے، پھر امام غزالی کی کتاب "معیار العلم" کا ایک لمبا اقتباس دیکر اس کی تردید کی ہے، اس کے بعد مذکورۂ بالا نظریہ پر منطقیانہ نقطۂ نظر سے تنقید کی ہے، اس ضمن مین ایک اہم بحث حدود شرعیہ کی بھی آگئی ہے، ان تمام بحثون کا بہت ہی مختصر خلاصہ یہ ہے،

عام اہل منطق ارسطو کے اتباع مین یہ کہتے ہین کہ "حد" کے ذریعہ "محدود" کا تصور اور اس کی حقیقت کا علم ہوجاتا ہے، اس اصول کو بعض علمائے اسلام نے بھی تسلیم کر لیا ہے، خصوصیت سے

امام غزالی نے اپنی اصولِ فقہ کی کتاب المستصفی تک مین لکھ دیا ہے کہ بغیر "حد" اور "برہان" کے کسی شے کی حقیقت کا علم ناممکن ہے،[1]

امام ابن تیمیہ نے اس اصول کی پُر زور تردید کی ہے، بحث کے آخر مین لکھتے ہین کہ "حد" کا فائدہ زیادہ سے زیادہ یہ ہوتا ہے کہ اس سے "محدود" یعنی جس کی حد بیان کی جا رہی ہے، اس کے اور غیر کے درمیان ایک امتیاز پیدا ہوجائے جس طرح اسم سے مسمّیٰ کی تمیز ہوجاتی ہے، یہی مسلک تمام محقق علمائے اسلام اور متکلمین کا ہے، مثلاً ابو الحسن اشعری، قاضی ابوبکر، ابن فورک، قاضی ابو یعلیٰ، امام الحرمین وغیرہ، حتی کہ اس مین معتزلہ اور شیعہ فرقے کے محققین کا بھی اختلاف نہین ہے، اور اس بارے مین سب کے سب متفق اللفظ ہین کہ

ان حد الشیٔ وحقیقتہ	کسی شے کی حقیقت اور تعریف نام ہے اس خاصہ
خاصتہ التی تمیزہ"	کا جو اسکو (دوسرون سے) ممتاز کر دے،

امام غزالی جنھون نے اس سلسلہ مین اہل یونان کی تائید کی ہے، وہ بھی منطقی "حد" کی پوری تعریف نہ کرسکے اور آخر مین انھین اعتراف کرنا پڑا کہ "حد" کے ذریعہ اشیا کی حقیقت کا تصور کرنا انسانی قوت سے باہر ہے، یون شاذ و نادر کچھ لوگون کو اس کے ذریعہ کسی چیز کی حقیقت کا علم ہوجائے تو یہ اور بات ہے (ص ۱۹) اس بارے مین "حد" کی ان خاص چار شرطون کا عام انسانی ذہن کی گرفت مین آنا بھی بہت ہی مشکل ہے، وہ چار شرطین جو فصل و جنس کی ذاتی اور لازم کی تقسیم سے پیدا ہوتی ہین، آخر مین انھون نے اس بات کا بھی اعتراف کیا ہے کہ

---

[1] امام نے اس کتاب میں امام غزالی پر متعدد جگہ تنقید کی ہے، اس بیان کے ضمن مین لکھتے ہین کہ تعجب یہ ہے کہ انھون نے اپنی کتابون کا نام معیار العلم اور محک النظر اور ایک کتاب کا نام تو انھون نے القسطاس المستقیم تک رکھ دیا ہے اور اس کی تعلیمات کو انبیاء سے نسبت دینے کی کوشش کی ہے، (ص ۱۵۰)

جب اس کی تعریف مشکل ہوئی تو متکلمین نے صرف تمیز پر اکتفا کیا یعنی انھون نے کہا کہ "حد"

ایک قول جامع مانع ہے جس سے ایک تمیز پیدا ہو جاتی ہے (ص ۲۱)

اس کے بعد امام ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ غزالی نے یہ تو اعتراف کر لیا کہ "حد" اپنے تمام شروط کے ساتھ بھی کسی شے کی حقیقت جاننے کا ذریعہ نہین بن سکتی، مگر اس سلسلہ مین انھون نے صفات ذاتیہ مقومہ داخل فی الماہیت اور صفات خارجہ لازمہ کی جو تقسیم کی ہے وہ بھی ایک غلط چیز ہے، جسکی کوئی حقیقت نہین ہے، اسی لیے قدیم متکلمین نے اس طرح کی تقسیم سے گریز کیا ہے، کیونکہ جب حد کا مقصود ایک امتیاز پیدا کرنا ہے، تو پھر اس کے لیے اس قدر موشگافی اور یونانی منطق کی بھول بھلیان مین انسانی ذہن کو پھنسا دینے کی کیا ضرورت ہے،

امام غزالی کے ان خیالات پر کئی صفحون مین تنقید کرنے کے بعد تو عقلی اور فنی دلیلین اہل یونان کے مذکورہ نظریہ کے خلاف دی ہین، اور ان کے اس نظریہ کے سارے تار و پود بکھیر کر رکھدیئے ہین،

مثال کے لیے انسان کو لیجیے کہ اس کی تعریف ارباب منطق "حیوان ناطق" یا "حیوان ضاحک" سے کرتے ہین، یہ ایک مجرد قضیہ خبریہ ہے، دوسرے الفاظ مین یون کہیے کہ حیوان ناطق یا حیوان ضاحک جملہ خبریہ ہے،

اگر کسی کے سامنے انسان کی تعریف ان الفاظ مین کی جائے تو اس کے دو پہلو ہین، یا تو وہ پہلے سے انسان کو بغیر کسی حد اور تعریف کے جانتا ہوگا، یا نہ جانتا ہوگا، اگر جانتا ہے تو اس تعریف سے کوئی فائدہ نہین ہوا، اور اگر وہ نہین جانتا تھا تو وہ بغیر کسی ذاتی علم کے اس کہنے والے کی تصدیق کرے گا، مگر ظاہر ہے کہ صرف کسی خبر کو مان لینے یا محض اس کی تصدیق کر دینے سے تو اس کی حقیقت کے بارے مین علم و یقین حاصل نہین ہو سکتا، اس لیے کہ یہ ایک خبر ہے، اور خبر مین صدق و کذب دونون کا احتمال ہوتا ہے، بہر حال دونون صورتون مین "حد" سے "محدود" کی حقیقت اور

معرفت حاصل نہین ہوتی، زیادہ سے زیادہ یہ ہوتا ہے کہ جس کی تعریف کیجاتی ہے، وہ دوسرون سے ممتاز ہو جاتا ہے، جس طرح اسم سے مسمی ممیز ہو جاتا ہے، اور اس کو ہم بھی تسلیم کرتے ہین،

ممکن ہے کہ یہان پر یہ کہا جائے کہ یہ "حد" جملہ خبریہ نہین بلکہ مفرد ہے، تو اس پر بھی یہ اعتراض ہوتا ہے کہ تم نے مرکب و مفرد کی جو اصطلاح بنائی ہے، اس اعتبار سے تو انسان کی "حد" "حیوان ناطق" یا حیوان ضاحک جملہ خبریہ ہے، جیسا کہ غزالی نے لکھا ہے، اور اگر اس تعریف کو قول مجرد مان کر مفرد قرار دو تو تم کو بہت سی تاویلین کرنی پڑین گی، جیسا کہ اعتراض سے بچنے کے لیے تم نے اس ترکیب کا نام "ترکیب تقییدی" رکھا ہے، مگر بہر حال دونون صورتون مین اعتراض و تاویل سے مفر نہین ہے،

پہلی صورت یعنی مرکب ماننے کی صورت مین تو وہی اعتراض ہوگا جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے،

اور اگر اس کو مفرد مانو گے تو پھر

التکلم بالمفرد لا یفید	مفرد لفظ کا بولنا نہ تو مفید ہی ہو سکتا ہے
ولا یکون جوابا للسائل	اور نہ اس سے کسی سائل کا جواب ہی ممکن ہے
سواء کان مرکبا ترکیبا	خواہ اس کو مرکب تقییدی قرار دیا جائے
تقییدیا او لم یکن کذٰلک (ص ۳۳)	یا نہ دیا جائے

غرض جو صورت بھی اختیار کی جائے، ارباب منطق کا یہ دعوی محض فریب معلوم ہوتا ہے کہ منطقی "حد" کے ذریعہ کسی شے کی حقیقت معلوم ہو جاتی ہے،

اس بحث کو انھون نے تقریباً ۶۲ صفحے میں پھیلایا ہے، اس ضمن مین انھون نے بہت سے ایسے مباحث بھی چھیڑ دیے ہین، جو ان کی دوسری کتابون مین نہین ملتے اور بعض ایسے مسائل بھی زیر بحث آگئے ہین جنکا تعلق اصل موضوع سے تو کم ہی ہے، لیکن ان سے قرآن اور سنت کے طرز استدلال اور طریقہ فکر کے سمجھنے مین مدد ملے گی، اس لیے مختصراً ان کا تذکرہ بھی کیا جاتا ہے،

اوپر "حد" کے مفرد ہونے کی جو بحث گذری ہے، اس کے ضمن مین انھون نے لکھا ہے کہ دنیا مین ایک آدمی بھی ایسا نہین ہے، جو مفرد الفاظ کے تکلم کو مفید قرار دیتا ہو، خود اسلامی شریعت کا بھی فیصلہ یہی ہے، یہی وجہ ہے کہ جن صوفیون نے محض اسم ذات یعنی "اللہ" کے ذکر کو اختیار کیا ہے ان کے اس فعل کو بدعت قرار دیا گیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جتنے اذکار احادیث کی کتابون مین مذکور ہین، ان مین کہین مجرد اسم ذات کا ذکر نہین ہے، بلکہ پورا جملہ مذکور ہے، مثلاً افضل الذکر لا الہ الا اللہ، افضل الدعاء الحمد للہ، سبحان اللہ، اللہ اکبر، لاحول ولا قوۃ الا باللہ وغیرہ (۳۵)

بعض صوفیون نے یہی نہین کیا ہے کہ اس مبتدعانہ طریقہ کو اختیار کیا ہے، بلکہ ان کا قول ہے کہ خواص کے حق مین لا الہ الا اللہ یعنی پورے کلمہ کے ورد سے بہتر اسم ذات کا ورد ہے، اور بعضون نے تو اس سلسلہ مین اتنا غلو کیا کہ اسم مضمر یعنی ھو (وہ) وغیرہ کو اسم مظہر سے بہتر بتایا ہے، یعنی اللہ کے لفظ کے بجائے صرف ضمیر کے اشارون سے اس کا ذکر کیا جائے تو زیادہ بہتر ہے، امام ابن تیمیہ نے لکھا ہے، ان ہی تصورات کی وجہ سے "وحدۃ الوجود وغیرہ کے گمراہ کن مسائل پیدا ہوئے"

ان لوگون نے اپنے اس غلط طریقہ فکر کے استدلال مین قرآن کی اس آیت کو بھی استعمال کرنے کی کوشش کی ہے، قل اللہ ثم ذرھم، انھون نے اس آیت سے یہ سمجھا ہے کہ اس مین لفظ اللہ کے ذکر کا حکم دیا جا رہا ہے، مگر قرآن کی اس آیت کے سیاق وسباق اور موقع ومحل مین ادنیٰ تامل سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ یہ ایک سوال کا جواب ہے، اور وہ سوال شروع ہوتا ہے وماقدروا اللہ حق قدرہ سے، پھر اس کے بعد دوسرا سوال اللہ تعالیٰ ان سوال کرنے والون سے کرتا ہے قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ، اسی سوال کا جواب مذکورہ بالا آیت مین دیا گیا ہے کہ یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ نے نازل کیا ہے،

گویا یہان ایک پورا جملہ پوشیدہ ہے یعنی

قل اللہ ای اللہ الذی انزل الکتب الذی جاء بہ موسیٰ — کہہ دو کہ اللہ تعالیٰ ہی نے یہ کتاب نازل کی جسے موسیٰ لے کر آئے،

قرآن مین اس طرح کی بہت سی مثالین ملین گی،

اس سلسلہ مین ایک اہم بحث "حدود شرعیہ" کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے،

حدود شرعیہ

امام نے اس بحث کا آغاز ان الفاظ سے کیا ہے،

معرفۃ الحدود الشرعیۃ من الدین — حدود شرعیہ کی معرفت دین کا ایک جزء ہے،

کتاب وسنت مین جو الفاظ آئے ہین ظاہر ہے کہ ان کے مفہوم ومعانی کا علم اور ان کی معرفت دین کی اہم ضرورت ہے، ہان اتنا فرق ضرور ہے کہ بعض مواقع پر یہ ضرورت فرض عین کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے، اور بعض مواقع پر اس کی حیثیت فرض کفایہ کی رہتی ہے، یہی وجہ ہے کہ قرآن نے دین کے حدود کے پاس کرنے کی تاکید کی ہے، اور جو لوگ اس کا پاس ولحاظ نہین کرتے ان کی مذمت کی ہے،

اَلْاَعْرَابُ[1] اَشَدُّ كُفْرًا وَّ نِفَاقًا وَّاَجْدَرُ اَلَّا يَعْلَمُوْا حُدُوْدَ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ (توبہ)

دیہاتی باشندے کفر ونفاق مین بہت سخت ہوتے ہین اور ان کو ایسا ہی ہونا چاہیے کہ وہ ان حدود اللہ کو نہ جانین جن کو اللہ نے اپنے رسول پر نازل کیا،

---

[1] چونکہ یہ جاہل ہوتے تھے اور جہالت حدود الٰہی کی معرفت اور اس کے لحاظ و پاس مین سب سے بڑا مانع ہوتی ہے اس لیے خاص طور سے ان کا تذکرہ کیا گیا ہے،

قرآن مین جو الفاظ وارد ہوئے ہین وہ دو طرح کے ہین، ایک وہ جو سننے والے کے لیے غریب و اجنبی معلوم ہوتے ہین مثلاً ضیزیٰ قسورہ، عسعس وغیرہ، (مصنف نے یہان حدیث سے کوئی مثال نہین دی، اگر تفقد کیا جائے تو حدیث مین بھی بہت سے غریب الفاظ مل سکتے ہین)

دوسرے وہ الفاظ جو عام طور پر مشہور ہوتے ہین، اور سامع ان کے اجمالی معانی سے واقف بھی ہوتا ہے، مگر ان کے مفہوم و معانی کی وسعت و ہمہ گیری کے پورے حدود کا اس کو علم نہین ہوتا، یعنی ان کے سادہ مفہوم کو تو وہ جانتا ہے، مگر اس کو اس بات کا پورا علم نہین ہوتا کہ ان الفاظ و اسماء کے مصداق اور مسمیٰ مین کون کون سی چیزین داخل ہین اور کون کون سی ان سے خارج ہین مثلاً لفظ صلوٰۃ، زکوٰۃ وغیرہ کو لیجیے، ان الفاظ کے اجمالی معنی کو قرآن کا ہر مخاطب جانتا ہے، مگر اس کے مصداق کا پورا علم اور اس کے مسمیات کی پوری تحدید رسول خدا ہی کے ذریعہ ہو سکتی ہے، اس کیلئے دوسرا کوئی ذریعہ نہیں ہے، مثلاً حدیث مین ہے کہ

مفتاح الصلوٰۃ الطہور　　نماز کی کنجی طہارت ہے،

اب صلوٰۃ کے مجمل معنی کا علم ہر مسلمان کو ہے، مگر صلوٰۃ کے لیے "طہور" کی جو شرط لگائی گئی ہے وہی شرط صلوٰۃ جنازہ، سجدۂ سہو، اور سجدۂ تلاوت وغیرہ مین بھی لگائی جائے گی یا نہین؟ اور یہ چیزین "صلوٰۃ" کے مفہوم مین داخل ہین یا نہین؟ اس بات کا علم صرف شارع علیہ السلام ہی کے ذریعہ ہو سکتا ہے،

اسی طرح لفظ خمر (شراب) اور میسر (جوا) کو لیجیے، ان کے بعض مسمیات کا علم ہر شخص کو ہے مگر اس کی پوری تحدید و تعریف بغیر کسی خارجی دلیل کے ممکن نہین ہے، مثلاً خمر کا اطلاق کن کن مسکرات پر ہوتا ہے، میسر مین گھوڑ دوڑ، شطرنج جیسی چیزین داخل ہین یا نہین؟ یا ربوٰ کے ضمن مین تبادلہ اشیاء کی کون کون سی صورتین آتی ہین، ان تمام سوالات کے

جواب کے لیے کسی شرعی یا غیر شرعی دلیل کی ضرورت پڑے گی، بغیر اس کے ان الفاظ کے وسیع مفہوم کو سمجھنا مشکل ہے،

مزید تفصیل کے لیے غیبت کے لفظ پر غور کیجیے، اس کا مجمل مفہوم ہر عربی دان جانتا ہے مگر باوجود عربی دانی کے صحابۂ کرامؓ بھی اس کے صحیح مصداق و مراد کو نہ پا سکے، اور ان کو اس کے بارے مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کرنا پڑا، جب آپ نے غیبت کی تعریف فرمائی؛

ذکرک اخاک بما یکرہ　　اپنے بھائی کا ذکر اس طرح کرنا کہ اسکو برا معلوم ہو

تو انھون نے پھر دوبارہ سوال کیا اگرچہ وہ عیب میرے بھائی مین موجود ہو؟ آپ نے فرمایا کہ "ہان اس کے اندر عیب موجود ہے جب ہی تو غیبت ہوئی، ورنہ پھر تو بہتان ہو جاتا"۔

اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کو غیبت کے مفہوم کا اجمالی علم تو پہلے سے تھا، مگر اس کی کوئی جامع تعریف ان کے سامنے موجود نہین تھی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمانے کے بعد انکو اس کا علم ہوا، یہ تو وہ صورتین تھین جن مین الفاظ کی تعریف و تحدید، افہام و تفہیم کے ذریعہ ہوتی ہے، لیکن کبھی الفاظ کے معنی و مراد کی تعیین و تبیین کے لیے دوسری صورتین بھی اختیار کرنی پڑتی ہین،

اس کی ایک صورت یہ ہے کہ کسی لفظ کے معنی یا کسی اسم کے مسمیٰ کو بتانے کے لیے اس کا دوسرا مرادف لفظ استعمال کر دیا جائے، اس کے ذریعہ بہت آسانی سے اس لفظ کے مفہوم کو مخاطب کے ذہن نشین کیا جا سکتا ہے، مثلاً قسورہ (شیر) کے لیے اسد، عقاب کے لیے عذاب یا قیمت کیلیے ثمن یا طاقت کے لیے قوت کا استعمال،

دوسری صورت یہ ہے کہ کسی لفظ کی تشریح ایسے لفظ یا جملہ سے کیجائے جو مرادف تو نہین ہے، مگر اپنی بعض دوسری تشریحی خصوصیات کی وجہ سے اس کا بدل بن جاتا ہے، مثلاً اگر کوئی یہ سوال کرے کہ "صراط مستقیم" کیا ہے؟ تو اس کے جواب کے لیے "اسلام"، اتباع قرآن یا طاعت خدا و رسول وغیرہ

الفاظ استعمال کیے جا سکتے ہین، اور ان مین سے ہر ایک کے ذریعہ سائل کے ذہن مین صراط مستقیم کا مفہوم بٹھایا جا سکتا ہے،

کسی لفظ کی تعریف و توضیح کے لیے تیسری شکل مثالون کے استعمال کی ہے یعنی کسی مفہوم کو ذہن نشین کرنے کے لیے زبانی افہام و تفہیم کے بجائے اس کی کوئی عملی مثال مخاطب کے سامنے پیش کر دی جائے[1]، مثلاً کوئی شخص یہ سوال کرے کہ روٹی کیسی ہوتی ہے، اس کے سامنے ایک روٹی پیش کر دی جائے تو وہ فوراً اس کو سمجھ لے گا،

اسی طرح اگر کوئی پوچھے کہ قرآن میں مقتصد، سابق اور ظالم کے جو الفاظ آئے ہیں انکے معانی کیا ہین؟ تو اس کے جواب مین اگر یہ کہین کہ جو نماز وقت کے ساتھ پڑھ لے وہ مقتصد ہے اور جو وقت کا لحاظ نہ کرے وہ ظالم ہے، اور جو اول وقت نماز ادا کر لے وہ سابق ہے، تو ظاہر ہے کہ اس مثال سے ان الفاظ کے معانی بہت آسانی سے مخاطب کے ذہن مین اتر جائینگے، اور وہ اس کی روشنی مین یہ بھی سمجھ لے گا کہ ان مین تین طرح کے آدمیون کے اخلاق و کردار کو پیش کیا گیا ہے،

یہان پر ایک غلط فہمی اور دور کر دینے کی ضرورت ہے، وہ یہ کہ بعض لوگ یہ سمجھتے ہین کہ الفاظ کے معانی کا تعلق صرف زبان و لغت سے ہے، اور کسی لفظ کے معنی معلوم کرنے یا کسی زبان کے جاننے کے لیے صرف اتنی بات کافی ہے کہ آدمی کو اس کے لغات کا علم ہو جائے یا وہ لغت کی کتابون کا مطالعہ کرے، مگر یہ بات کم از کم شریعت کی زبان کے بارے مین درست نہین ہے، اوپر جو مثالین دی گئی ہین ان سے اس بات کی پوری وضاحت ہو جاتی ہے، کتاب و سنت

---

[1] اس وقت جدید طریقۂ تعلیم یہی ہے کہ بچون کو الفاظ کے معانی بتانے کے بجائے صور و امثال کا استعمال کر کے مفہوم ان کے ذہن نشین کرایا جائے، اس کو انگریزی مین "ڈایرکٹ میتھڈ" کہتے ہین[2] مصنف نے یہی مثال پیش کی ہے ورنہ اس کی سیکڑون مثالین دی جا سکتی ہین،

مین کچھ الفاظ ایسے ضرور ملین گے جو محض لغت کے ذریعہ معلوم کیے جا سکتے ہین، مگر ان کی تعداد ان الفاظ کے مقابلہ مین بہت کم ہے، جو لغت کے علاوہ کچھ دوسرے خارجی دلائل سے معلوم کیے جا سکتے ہین، کتاب و سنت مین جو الفاظ وارد ہوے ہین ان کی تین قسمین ہین، یا یون کہیے کہ ان کے معانی معلوم کرنے کے تین ذرائع ہین،

(الف) مایعرف حدہ باللغۃ کالشمس والقمر والکوکب — وہ الفاظ جن کی تعریف و تحدید لغت کے ذریعہ ہو جاتی ہے، جیسے سورج، چاند، ستارہ وغیرہ،

(ب) مالا یعرف الا بالشرع کاسماء الواجبات والمحرمات الشرعیۃ — وہ الفاظ جن کی پوری تعریف شریعت کی مدد کے بغیر نہین معلوم کی جا سکتی، جیسے محرمات اور واجبات شرعیہ (مثلاً صلوٰۃ، حج، صوم، ربو، قمار وغیرہ)

(ج) مایعرف بالعرف العادی — وہ الفاظ جو عرف عادی کے ذریعہ معلوم کیے جا سکتے ہین، مثلاً نکاح، طلاق، بیع شرا وغیرہ

کتاب و سنت کے الفاظ کے معانی معلوم کرنے اور ان کے اسماء کے مسمیات کے جاننے کی یہ تو وہ صورتین تھین جن کو کسی نہ کسی خارجی ذریعہ سے معلوم کیا جا سکتا تھا، مگر ان کے علاوہ بعض اسماء و الفاظ ایسے بھی ہوتے ہین جن کے اندر ظاہر کے علاوہ کچھ پوشیدہ اور غیر ظاہر مفہوم و معانی بھی ہوتے ہین، ایسے الفاظ کے معانی معلوم کرنے یا ان کے پنہان مفہوم کو عیان کرنے کے لیے غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے، اس کو فقہ کی اصطلاح مین اجتہاد اور شارع علیہ السلام کی زبان مین تاویل کہا جاتا ہے، مثلاً قبول شہادت کے لیے "ذو عدل" کی شرط لگائی گئی ہے، نماز کے لیے استقبال قبلہ کی

ضرورت ہے، یا عورت کو "نفقہ واجبہ - بالمعروف" ملنا چاہیے، ان باتوں کا علم صرف الفاظ کے ذریعہ نہیں ہو سکتا، بلکہ جب اس کا موقع آئے گا تو اس وقت غور کرنا پڑے گا کہ وہ شرط پوری ہو رہی ہے یا نہیں، اگر کوئی شاہد بن کر آئے تو اس کے بارے میں یہ غور کرنا پڑے گا کہ آیا اس کے اندر ذوعدل کے صفات موجود ہیں یا نہیں؟ یا اگر کوئی نماز پڑھ رہا ہو تو دیکھنا ہو گا کہ وہ استقبال کیے ہوئے ہے یا نہیں؟ اسی طرح اگر کسی عورت کو نفقہ واجبہ ملا ہے تو اس میں یہ بھی دیکھا جائیگا کہ وہ بالمعروف ہے یا نہیں؟

کبھی یہ غور و خوض اور تاویل و اجتہاد اس بارے میں بھی کرنا پڑتا ہے کہ کسی کے اندر فلاں چیز بھی داخل ہے یا نہیں؟ مثلاً قرآن میں حکم ہے کہ صعید طیب (پاک مٹی) سے تیمم کرو، اب زمین سے جو چیزیں نکلتی ہیں مثلاً چونا، کنکر، پتھر، لوہا ان کے بارے میں سوچنا پڑے گا کہ یہ بھی اس حکم میں داخل ہیں یا نہیں؟

اسی طرح قرآن میں ہے کہ اپنے چہروں اور ہاتھوں کا تیمم کرو، اور اپنے چہروں کو دھوؤ اب چہرہ میں کان، کن پٹی اور ہاتھ میں کلائی داخل ہے یا نہیں؟ اس بارے میں غور کرنا پڑیگا یا قرآن میں ہے کہ تمھاری مائیں اور تمھاری لڑکیاں تمھارے اوپر حرام کر دی گئی ہیں، اب "ماں" کے حکم میں دادی و نانی اور "بیٹی" کے حکم میں پوتی داخل ہے یا نہیں؟ ہمیں اجتہاد کرنا پڑے گا،

غرض یہ ہے کہ کتاب و سنت میں بہت سے الفاظ اور اسماء ایسے ہیں جس کے مصداق کے متعین کرنے اور ان کی پوری تعریف و تحدید کرنے کے لیے اجتہاد و قیاس اور شارع کے منشا کے جاننے کی ضرورت ہوتی ہے، صرف زبان دانی کافی نہیں ہے،

تیسری بحث | یہ باب تصدیق و قیاس سے متعلق ہے، اس پر بھی انھوں نے دو حیثیتوں سے بحث

کی ہے ایک سلبی دوسرے ایجابی،

سلبی پہلو | اس میں منطقیوں کے اس اصول کی تردید کی گئی ہے کہ

انہ لا یعلم شیٔ من التصدیقات الا بالقیاس (ص ۸۸)

کسی تصدیق (یعنی مرکبات) کا علم بغیر قیاس کے ممکن نہیں،

اس بحث کو انھوں نے تقریباً ڈیڑھ سو صفحات میں پھیلایا ہے، اور ضمناً بہت سے دوسرے اسلامی مسائل کے ساتھ قرآن کے طرز استدلال اور طریق فکر پر بھی متعدد جگہ بحث کی ہے، اس سلسلہ میں ابن سینا پر تنقید کرتے ہوئے بتایا ہے کہ اس نے انبیات اور معاد و شرائع پر جو کچھ بحث کی ہے، اس کا ماخذ باطنیت اور اسماعیلیت ہے، اس وجہ سے ان مسائل میں اس نے ٹھوکر کھائی ہے، اس ضمن میں اہل منطق کے اس اصول پر بھی سیر حاصل بحث کی ہے کہ متواترات اور مجربات کسی دوسرے کے لیے حجت نہیں بن سکتے، اپنے اس دعویٰ پر کہ "قیاس کے ذریعہ تصدیقات کا علم حاصل نہیں ہو سکتا، انھوں نے متعدد دلیلیں دی ہیں، اور قیاس کے تمام انواع و اقسام پر بہت تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، یہاں صرف ایک دلیل کا ذکر کیا جاتا ہے، منطقیوں کا یہ قول کہ "کسی تصدیق کا بجز قیاس کے علم حاصل نہیں ہو سکتا" ایک قضیۂ سالبہ ہے جو بدیہی نہیں ہے اور انھوں نے اس کی کوئی دلیل بھی نہیں دی ہے، حالانکہ غیر بدیہی یا دوسرے لفظوں میں نظری باتوں کے لیے ثبوت کی ضرورت ہوتی ہے، جب انھوں نے کوئی دلیل نہیں دی تو پھر اس کے اوپر ایک دوسرے نظری اصول کہ "کوئی شخص بجز قیاس شمول کے نظری تصدیقات کا علم حاصل نہیں کر سکتا" کی بنیاد رکھنے کا کیا حق حاصل ہے،

دوسری بات یہ ہے کہ تمام اہل منطق تسلیم کرتے ہیں کہ بعض تصدیقات بدیہی ہیں اور بعض نظری کیونکہ تمام تصدیقات نظری اس لیے نہیں ہو سکتے کہ نظری بدیہی کا محتاج ہوتا ہے، اور جب یہ صورت ہے،

تو نظری اور بدیہی مین نسبتی اور اضافی فرق ہوا، اس لیے کہ ایک ہی علم بعض اشخاص کے لیے بالکل بدیہی ہوتا ہے بعض اس کو کم یا زیادہ نظر و فکر سے حاصل کر لیتے ہین، اور بعض اشخاص کو نظر و فکر سے بھی حاصل نہین ہوتا،

جب یہ ایک اضافی چیز ٹھہری تو ایک ہی بات کسی کے لیے بدیہی ہو سکتی ہے اور دوسرے کے لیے غیر بدیہی اور نظری بن سکتی ہے، اس لیے ایسے اضافی اور غیر متعین اصول کو فکر و استدلال کی بنیاد یا وصول الی الصواب کا ذریعہ بنانا کسی طرح صحیح نہین ہو سکتا،

ارباب منطق کا دعوی ہے کہ "مجربات متواترات" اور "حدسیات" کی افادیت اس شخص خاص کے لیے ہوتی ہے جس نے ان ذرائع سے کوئی چیز معلوم کی ہے، ان ذرائع سے حاصل کی ہوئی معلومات کو دوسرون کے لیے دلیل نہین بنایا جا سکتا، بخلاف حسیات کے جو اپنے لیے بھی دلیل بن سکتے ہین اور دوسرون کے سامنے بطور دلیل پیش بھی کیے جا سکتے ہین، امام نے ان کے اس دعوی کے بعض اجزاء کو تسلیم کرتے ہوئے اس پر بہت سخت تنقید کی ہے، ان کا پہلا جملہ یہ ہے کہ "یہ تقسیم و تفریق سرے سے غلط اور فاسد ہے"، اس لیے کہ نہ تو حسی اشیا کے بارے مین سب لوگون کا علم یکسان ہوتا ہے اور نہ تواتر اور تجربہ سے حاصل کی ہوئی معلومات ہی سب کے لیے یکسان مفید بن سکتی ہین،

مثلاً "حسیات" خواہ ظاہری ہون یا باطنی، ان کی دو قسمین ہین، ایک خاص دوسری عام یعنی بعض حسیات ایسی ہوتی ہین جن کے احساس مین ہر شخص یکسان شریک نہین ہوتا، بلکہ اس مین انفرادیت ہوتا ہے، مثلاً حامد کوئی چیز دیکھے، چھوئے، چکھے یا سونگھے تو اس کے اس لمس و رویت اور ذوق و شم مین خالد بھی اس کے برابر کا شریک ہو یہ صحیح نہین ہے، اسی طرح اگر کسی کو بھوک پیاس لگی ہے، یا وہ رنج و الم مین مبتلا ہے تو یہ بالکل ضروری نہین ہے کہ دوسرا بھی اس کے اس احساس مین اس کا یکسان شریک ہو، یا دونون کا احساس ان چیزون کے بارے مین ایک ہو،

ہان بعض ایسی حسیات ضرور موجود ہین جن مین سارے انسان برابر کے شریک ہوتے ہین، الا یہ کہ ان کے ماخذ احساس مین فرق آ گیا ہو، یا کوئی دوسرا عذر مانع ہو، مثلاً سورج اور چاند اور ستارے کی رویت یا کسی شہر یا بستی مین کوئی مخصوص چیز مثلاً پہاڑ، چشمہ وغیرہ موجود ہو تو اسکے دیکھنے مین،

عام حسیات کی طرح تواتر اور تجربہ سے بھی جو چیزین معلوم ہوتی ہین ان مین بھی عام انسانی افراد شریک ہوتے ہین، جس طرح مکہ یا دنیا کے دوسرے مشہور شہرون کو ہر شخص نے دیکھا نہین ہے مگر یہ بات سب کو معلوم ہے کہ یہ مقامات اس بردۂ زمین پر موجود ہین، اسی طرح سمندر کو کتنے لوگون نے دیکھا ہے، مگر کیا دنیا کا کوئی فرد بھی نہ دیکھنے کے باوجود اسکے وجود سے انکار کر سکتا ہے؟ اسی طرح انبیاء کرام کی بعثت اور ان کے نامون سے دنیا کا ہر متمدن شخص واقف ہے، اور جو لوگ واقف نہین ہین وہ کسی ویرانہ مین رہتے ہون گے تو کیا جو لوگ ان سے واقفیت رکھتے ہین ان سب نے انکو بچشم خود دیکھا ہے؟

اسی طرح ہزارون باتون اور سیکڑون چیزون کی خاصیتون کا علم آدمی کو دوسرون کے تجربات کی بنا پر حاصل ہوتا ہے، مثلاً دواؤن کی خاصیتین وغیرہ اسی قسم مین شمار ہین،

ظاہر ہے کہ جو معلومات ان متواترات اور تجربات سے حاصل ہوتی ہین وہ اسی شخص تک محدود نہین رہتی ہین جس نے انھین حاصل کیا ہے، بلکہ ان کی افادی یا معلوماتی حیثیت مین دوسرے بھی اس کے شریک ہین تو پھر اہل منطق کا یہ دعوی بالکل ایک فریب کے سوا اور کیا ہے کہ حسیاتی معلومات ہین تو سب انسان یکسان شریک ہوتے ہین اور تواتر و تجربہ سے حاصل کی ہوئی معلومات کی افادیت مخصوص اشخاص تک محدود رہتی ہے،

اس سلسلہ مین یہ بات البتہ قابل لحاظ ہے کہ جس طرح حسیات کے معلوم کرنے کے لیے کچھ ذرائع و اسباب ہوتے ہین، اسی طرح تواتر و تجربہ کے لیے بھی کچھ ذرائع و وسائل ہین، جب ان کو استعمال

کیا جائے گا، تب ہی ان سے وہ نتائج برآمد ہوسکتے ہیں جو ہماری زندگی کے لیے مفید ہوں،

تواتر اور تجربہ پر اصولی حیثیت سے بحث کرنے کے بعد دینی حیثیت سے اس پر روشنی ڈالی ہے اور سب سے پہلے انھوں نے یہ بتایا ہے کہ

انکار التواتر ھو من اصول الکفر والالحاد (ص ۹۸) — تواتر کا انکار کفر، الحاد کی جڑ ہے،

اس کی وجہ یہ ہے کہ انبیائے کرام سے جو معجزات صادر ہوئے یا ان کی جو تعلیمات دنیا میں موجود ہیں، ان سب کا دارومدار تواتر[1] و روایت ہی پر تو ہے (اس لیے اس کا انکار یا اس کو قابل اعتماد ذریعۂ علم نہ سمجھنا سارے دینی سرمایہ کو ناقابل اعتماد بنانے کے مرادف ہے)

اگر کوئی شخص کسی گذشتہ واقعہ کے بارے میں یہ کہے کہ تمھارے نزدیک یہ صحیح ہے مگر میں تو اس کو صحیح نہیں سمجھتا تو اس سے کہا جائے گا کہ جس طرح دوسرے لوگوں نے اس کو سننے اور معلوم کرنے کی کوشش کی ہے، اگر تم بھی اسی طریقہ سے اس کو جاننے کی کوشش کرو تو تم کو اس کی صحت کا یقین ہوجائیگا، مثلاً ایک شخص چاند دیکھتا ہے، اور دوسرے شخص سے کہتا ہے کہ وہ چاند نظر آگیا، دوسرا شخص اسکی بات کا یقین نہیں کرتا تو اس سے کہا جائے گا کہ جس طرح اور جہاں اس نے چاند دیکھا ہے تم بھی وہیں دیکھو تو تم کو بھی وہ نظر آجائے گا، اب اگر وہ چاند دیکھنے کی کوشش کرے گا، تو اس کو چاند ضرور نظر آجائے گا، اگرچہ اس کو اس چاند کی خبر دینے والے کی صداقت پر یقین بالکل نہ رہا ہو، دینی امور کے بارے میں عموماً فلاسفہ یہ کہدیا کرتے ہیں کہ

ھذا لا غیر معلومۃ لنا (ص ۱۰۰) — یہ ہمارے لیے غیر معلوم چیزیں ہیں،

[1] انبیاء کی تعلیمات ہی پر کیا موقوف ہے، اس وقت ماضی کا جو سرمایہ بھی دنیا کے پاس موجود ہے اس کا سارا مدار اسی تواتر اور روایت پر ہے، اس کا انکار دنیا کی پوری تاریخ پر خط نسخ پھیر دینا ہے،

یہ بات ان کو اس لیے کہنی پڑتی ہے کہ جن وسائل کے ذریعہ وہ دینی حقائق تک پہنچ سکتے ہیں ان کو وہ کبھی کام میں نہیں لاتے، اور نہ ان کو اس کی کوئی جستجو ہی ہوتی ہے، پھر جب یہ اپنی جہالت اور کوتاہی کی وجہ سے ان حقائق تک پہنچ نہیں پاتے تو ان حقائق کے وجود ہی سے انکار کر بیٹھتے ہیں، مگر

عدم العلم لیس علما بالعدم وعدم الوجدان لا یستلزم عدم الوجود (ص ۱۰۰) — کسی چیز کا نہ جاننا اس کے نہ ہونے پر دلیل نہیں بن سکتا اور نہ کسی چیز کے وجود کا عدم علم اسکے غیر موجود ہونے کا ثبوت ہوسکتا ہے،

اس لیے فلاسفہ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم کو اس بات کا علم نہیں ہے، مگر ان کو یہ کہنے کا حق تو کسی طرح نہیں پہنچتا کہ یہ چیز معدوم ہے، یا اس کا کوئی وجود ہی نہیں ہے، قرآن نے ایسے ہی لوگوں کے لیے کہا ہے،

بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ (یونس) — جو چیز ان کے احاطۂ علم میں نہ آسکی اس کی انھوں نے تکذیب کی اور ابھی تک اس کی حقیقت ان کی سمجھ میں نہ آئی،

خلاصہ یہ ہے کہ تواتر کا انکار عقلی اور اصولی حیثیت سے بھی ایک غیر معقول بات ہے اور دینی نقطۂ نظر سے بھی،

اس کے بعد امام نے فلاسفۂ یونان کے مشرکانہ تصورات کی بحث چھیڑی ہے، اس بحث کا آغاز اس جملہ سے کیا ہے،

شرك الفلاسفة اشنع من شرك الجاهلية — فلاسفہ کے مشرکانہ تصورات مشرکین جاہلیت کے خیالات سے بھی زیادہ بدتر ہیں،

اس کی وجہ یہ ہے کہ عام مشرکین کم از کم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس کائنات کا ایک خالق ہے اور اسکی

مشیت وقدرت سے زمین وآسمان اور اس کائنات کے دوسرے بڑے بڑے امور وجود پذیر ہوتے ہین، وہ اس بات کا بھی اقرار کرتے ہین کہ مخلوقات مین کوئی چیز اس کی ہمسر نہین ہے، اور نہ کسی مخلوق کو دوام حاصل ہے، وہ بتون کی پوجا ان کو خدا سمجھکر نہین بلکہ اس تصور کے ماتحت کرتے ہین کہ یہ خدا کے ہان قرب وشفاعت کا ذریعہ بن سکتے ہین، مشرکین عرب ملائکہ کو خدا کا شریک ٹھہراتے تھے، مگر اسی کے ساتھ ان کو مخلوق بھی سمجھتے تھے،

خدا کے بارے مین یہ تصورات بھی بالکل باطل اور غلط ہین، مگر ان مین کم از کم خلق وقدرت کو اس کے لیے مخصوص کیا گیا ہے، لیکن فلاسفہ کے یہان خدا کا تصور الٰہ یہ ہے کہ

الواحد لا یصدر الا الواحد	ایک سے ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے،

اب سوال یہ ہے کہ اس کائنات ارضی وسماوی کو کس نے بنایا، تو اس کے لیے انھون نے ایک نیا سلسلۂ الٰہیہ قائم کیا، یعنی "عقول عشرہ" کی ایک نئی اصطلاح گھڑی، ان کا گمان یہ ہے کہ خدا نے عقل اول کو پیدا کیا، اور جب اس کا کام ختم ہو گیا تو عقل اول نے عقل دوم کو، اس طرح دس عقلون تک یہ سلسلہ چلا، دسوین عقل نے ساری کائنات ارضی کو پیدا کیا، اس تصور مین خدا کو عقل عاشرہ سے بھی کم اختیارات دیے گئے ہین، ظاہر ہے کہ دنیا کے مشرکین کے کسی گروہ نے بھی خدا کو اتنا زیادہ بے اختیار نہین بنایا ہے، جتنا انھون نے اسکو بے اختیار ہی نہین بلکہ مسلوب الاختیار بنا دیا ہے،

امام ابن تیمیہ نے ان کی کتابون کے حوالہ سے ان کے یہ خیالات نقل کیے ہین کہ

ان الرب لا یفعل بمشیتہ و	اللہ تعالیٰ اپنی مشیت اور قدرت سے کچھ
قدرتہ ولیس عالماً بالجزیات	نہین ہوتا، اور نہ وہ جزئیات کا عالم ہے،
ولا یقدر ان یغیر العالم	وہ اس بات کی قدرت نہین رکھتا کہ عالم
بل العالم فیض فاض بغیر مشیتہ	مین تغیر پیدا کرے یہ دنیا ایک فیض دینے والے کا فیض ہے،
وقدرتہ وعلمہ (ص ۱۰۳)	بغیر اس کی مشیت اور قدرت اور علم کے،

یہ خیالات تو مشرکین فلاسفہ کے ہین، مگر ان مین جو فلاسفہ وحی ونبوت کے قائل ہوئے انھون نے یہ احسان کیا کہ ملائکہ کو عقول عشرہ کی جگہ لا بٹھایا،

مختصر یہ کہ خدا کو انھون نے انگلستان کے بادشاہ سے بھی زیادہ بے اختیار بنایا ہے، ان مباحث کے علاوہ بہت سے مباحث اس باب مین ایسے ہین جن کا کچھ نہ کچھ خلاصہ بیان دیا جانا چاہیے تھا، مگر مضمون کے طویل ہو جانے کا خطرہ ہے، اس لیے صرف بقیہ مباحث کی سرخیون کا ترجمہ یہان دیدیا جاتا ہے، جن سے ان مباحث کی نوعیت کا اندازہ ہو جائے گا،

(۱) قضایا کلیہ قیاس تمثیل سے معلوم کیے جا سکتے ہین (۲) قیاس شمول کی حقیقت (۳) فلاسفہ کے یہان علوم کی تین قسمین ہین (۴) ان کے تصورات خدا نہ تو خالق کے لیے مفید ہے نہ مخلوق کے لیے، (۵) نفس کو کمال مجرد معرفت الٰہی سے نہین ہوتا، بلکہ اس کے لیے معرفت کے ساتھ عمل صالح کی بھی ضرورت ہوتی ہے، اس پر انھون نے بڑی لمبی بحث کی ہے (۶) انبیاء کا طریقۂ استدلال، (۷) قرآن اپنے استدلال مین قیاس اولیٰ یعنی آیات اللہ کو استعمال کرتا ہے، قیاس شمول یا قیاس تمثیل سے وہ گریز کرتا ہے، اس بحث مین انھون نے آیات اللہ اور قیاس کے فرق کو بھی واضح کیا ہے (۸) ان کے اس قول کی قباحت کہ خدا کا علم بھی قیاس کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے (۹) دلیل وقیاس کے بارے مین فلاسفہ کے خیالات کی تردید (۱۰) ان کے اس خیال کی تردید کہ استدلال کے لیے دو مقدمون کا ہونا ضروری ہے (۱۱) علم منطق صرف ایک اصطلاحی فن ہے جس کو ایک یونانی شخص نے وضع کیا (۱۲) انبیاء کے بارے مین صوفیون اور فلسفیون کے گمراہ کن خیالات، (۱۳) امام غزالی اور علم منطق، اس بحث مین خاص طور سے انھون نے ان پر تنقید کی ہے،

تیسری بحث کے بعد انھون نے ۲۰۰ صفحات سے زیادہ چوتھے مبحث پر سیاہ کیے ہین،

جس کی چند سرخیان یہ ہین،

(۱) گذشتہ مباحث پر تبصرہ (۲) منطقی قیاس کی عدم تاثیر (۳) غیر فطری طریقہ فکر انسانی ذہن کے لیے ایک عذاب ہے، جس مین منفعت کا کوئی پہلو نہین ہے (۴) عقل و نقل کا تعارض، (۵) رسول سے کوئی غیر معقول بات ثابت نہین ہے (۶) ملائکہ اور "عقول" فلاسفہ کی حقیقت، (۷) ارسطو اور یونان کے مشرکین (۸) شرک کی ابتدا قبرون کی تعظیم اور ستارہ پرستی سے ہوئی ہے، (۹) حران صابئین کا مرکز ہے اس مین بتایا ہے کہ صابئہ کی دو قسمین ہین، موحدین اور مشرکین، (۱۰) تمام انبیاء مسلم تھے (۱۱) قیاس منطقی کی صحت اگر تسلیم بھی کر لی جائے تو اس سے موجودات کا کوئی علم حاصل نہین ہو سکتا (۱۲) جواہر خمسہ مین موجودات کا حصر صحیح نہین ہے (۱۳) متکلمین اور فلاسفہ کی غلطیان (۱۴) معاد کے اثبات مین قرآن کا طریقہ بیان (۱۵) انبیاء کی تعلیمات ادلہ عقلیہ اور سمعیہ دونون کی جامع ہین (۱۶) فلاسفہ کے آپس کے اختلاف وغیرہ وغیرہ،

(دار المصنفین کی نئی کتاب)

حکمائے اسلام
(اول)

مولانا عبد السلام صاحب ندوی نے دو ضخیم جلدون مین حکمائے اسلام کی تاریخ لکھی ہے جس مین دوسری صدی سے لیکر خاندان خیرآباد و فرنگی محل تک کے تمام مشہور مسلمان فلاسفہ کے حالات اور انکے فلسفہ پر تبصرہ ہے، یہ جلد پانچوین صدی ہجری تک کے حکماء کے حالات پر مشتمل ہے، شروع مین ایک مقدمہ ہے جس مین یونانی اور اسلامی فلسفہ کی مختصر سرگذشت تحریر ہے، اس کتاب کے مطالعہ سے یہ ثابت ہوگا کہ مذہب کی تخریب و بیخکنی کے بجائے مسلمان فلاسفہ اور حکماء نے فلسفہ سے زیادہ تر مذہب کی تائید و حمایت کا کام لیا ہے، اور اس لحاظ سے اپنے موضوع پر بالکل منفرد ہے، قیمت عہ

مینیجر

کتاب نورس مصنفہ ابراہیم عادل شاہ کے مخطوطات

از ڈاکٹر نذیر احمد صاحب ایم اے پی ایچ ڈی ڈی لٹ

اب تک کتاب نورس کے صرف چند نسخون کا علم تھا، تلاش و جستجو کے بعد مجھے دس نسخون کا پتہ چلا ہے، جن مین نو نسخون کی نقل مین نے حاصل کر لی ہے، صرف پروفیسر آغا حیدر حسن صاحب کا نسخہ نہ مل سکا، مین نے ان سے دوبارہ ملاقات کی اور انھون نے اپنے قیمتی اوقات نسخہ مذکور کی تلاش مین صرف کیے مگر وہ کسی ایسی جگہ جا پڑا ہے کہ اتنی جلد اس کا ملنا ممکن نہ ہوا، مگر بقول پروفیسر صاحب کے وہ نسخہ بہت بعد کا ہے اور اس سے بہت قدیم نسخے مجھے دستیاب ہو چکے ہین، اس لیے اس کے نہ ملنے کا زیادہ افسوس نہین ہوا، کتاب نورس کا متن ان نو نسخون کی مدد سے تیار کیا گیا ہے، جن کی صراحت ذیل کے اوراق مین پیش ہے۔

(۱) نسخہ کتاب نورس مملوکہ دفتر دیوانی و مال (Central Records office) حیدرآباد، یہ نسخہ خط نسخ و ثلث مین ہے اور ۲۰۲ صفحون پر مشتمل ہے، ہر صفحہ مین ۱ سطرین ہین، جن مین پہلی، چوتھی اور ساتوین جلی اور بقیہ چار خفی ہین، عنوان سرخی سے لکھے ہین، جلی سطرین خط ثلث مین ہین، اور خفی نسخ مین، خط نہایت پاکیزہ ہے، کتاب مین اعراب کا اہتمام خاص طور پر ہے، کاتب عبد اللطیف مصطفٰے ہے، جو ابراہیم عادل شاہ ثانی (مصنف کتاب مذکور) کے عہد کا مشہور خطاط ہے، اس کی خطاطی کے بہت سے نمونے "مرقع عادل شاہی" مین موجود ہین، جن مین وہ کبھی اپنے کو عبد اللطیف مجلسی، کبھی صرف عبد لطیف اور کبھی عبد اللطیف

۱؎ عہد ابراہیمی کے چار خطاطون کی خطاطی کے نمونے اس مین شامل ہین، (عبد الرشید، عبد الحلیم، عبد اللطیف اور یوسف

مصطفیٰ اور کبھی صرف مصطفیٰ کے نام سے یاد کرتا ہے، بعض مقام پر اپنے نام کے پہلے کمترین شاگردان اور کبھی شاگرد، جوڑتا ہے، خطِ نسخ، ثلث اور ریحان خاص انداز سے لکھتا ہے،

نسخہ ہذا کئی اعتبار سے توجہ کا مستحق ہے،

۱- یہ مخطوطہ شاہی کتاب خانہ مین شامل رہ چکا ہے، جیسا کہ سرورق کی ذیل کی عبارت سے ظاہر ہے:

"کتاب نورس دو قلمی خط عبداللطیف جلد زرد با ترنج و زنجیرہ طلا نوشتہ اوراق چہل جمع کتاب خانہ عامرہ شدہ، بتاریخ دو محرم ۱۰۲۲ھ"

۲- کتاب پر ابراہیم عادل کی مہر ہے، جس مین ذیل کے فقرے درج ہین :-

"عہد ابراہیم عادل، مہر تبدیل"

۳- سرورق پر "عادل" جیسا فقرہ لکھا ہے، اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ ابراہیم عادل شاہ کا دستخط ہے، جس کی تصدیق برٹش میوزیم سے ہوتی ہے،

۴- آخر کتاب مین کاتب نے خود اپنا نام اس طرح لکھا ہے :-

"کمترین شاگردان عبداللطیف مصطفیٰ"

۵- سرورق پر کاتب کے ہاتھ کی یہ عبارت پڑھی جاتی ہے،

"کتاب نورس نوشتہ اشرف اقدس ارفع ظل اللہ"

۶- پوری کتاب مطلا و مذہب ہے، دفتر والون نے ۱۹۲۱ء مین اسے ایک ہزار روپیہ مین خریدا تھا، یہ نسخہ ۱۸۶۶ء مین کلکتہ مین تھا، اس کی تصدیق رام پور کے نسخہ سے ہوتی ہے،

۷- یہ بہت قدیم نسخہ ہے، جب وہ ۱۰۲۲ھ مین کتاب خانہ مین داخل ہوا تو اس سے بہت قبل لکھا گیا ہوگا،

(بقیہ حاشیہ ص ۵۳) ابراہیم شاہی) اس کا ایک عمدہ نسخہ سالار جنگ میوزیم مین پایا جاتا ہے،

اس نسخہ کے اوراق بہت بے ترتیب ہو گئے تھے، مین نے بڑی محنت سے ترتیب درست کر دی ہے، سرورق پر اوراق کی تعداد ۴۰ بتائی گئی ہے، لیکن نسخہ مین صرف ۳۷ ورق موجود ہین، ۲۰ ورق کے بعد ہی کچھ اوراق کے غائب ہونے کا پتہ چلتا ہے، کیونکہ بھوپالی راگ سے گیت کی ابتدا ہے، خاتمہ نہین، اور بھیرو راگ کا خاتمہ ہے، ابتدا غائب ہے، ان دونون گیتون کو مکمل کرنے سے ایک ورق تو پورا ہو جاتا ہے، باقی دو ورق معلوم نہین کئے جا سکے، صرف اس قدر قیاس ہوتا ہے کہ بھوپالی اور بھیرو کے درمیان رام کری راگ تھا جس میں دو گیت تھے، اس قیاس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ عبداللطیف کے لڑکے عبدالحلیم نے بھی ایک نسخہ تیار کیا تھا، اس نے باپ کے نسخہ کی تمام خصوصیات باقی رکھی تھیں، اس کے نسخے مین ان دونون راگون یعنی بھوپالی اور بھیرو کے درمیان رام کری راگ موجود ہے، اس کے دونون گیت ملانے کے بعد دو ورق پورے ہو جاتے ہین، اس طرح پورے ۴۰ ورق مین کتاب اصلی حالت مین ہمارے سامنے آجاتی ہے،

کتاب کے اوراق کی بے ترتیبی جزو بندی کے وقت ہوئی ہے، مشکل زبان اور ترک نہ ہونے کی وجہ سے جو ورق اپنی جگہ سے ہٹا پھر وہ اپنی جگہ پر نہ لایا جا سکا، اس لئے ۱۸۶۶ء کے بعد اوراق اور بھی بے ترتیب ہو گئے،

اس نسخہ مین ایک نقص یہ ہے کہ عنوان الگ نہین لکھے گئے ہیں، بلکہ سطرون کے درمیان ہین، ٹ، ٹھ، ڈ، گ، ڑ، وغیرہ کے لئے ت، تھ، د، گ، ر، یان کے نیچے تین نقطے دیئے گئے ہین، اور یہی خصوصیت تمام نسخون مین پائی جاتی ہے، اگر کوئی لفظ ہائے مخلوط پر ختم ہوا ہے، تو اسے ہائے مختفی کی طرح لکھا گیا ہے، مثلاً کھ کو کہ لکھا ہے،

نسخہ نہایت عمدہ حالت مین ہے، اور اپنی منفرد خصوصیات کی وجہ سے قابلِ دید ہے، کل ۱۷ راگون کے ذیل مین ۵۴ گیت اور ۹۰ دوہرے ہین،

(۲) نسخۂ کتاب نورس سالار جنگ میوزیم حیدرآباد دکن، یہ خط ریحان مین ہے اور ۴۰ صفحون پر مشتمل ہے،
ہر صفحہ مین سات خفی سطرین ہین، پہلے دو صفحون کے بین السطور مین سونے کا کام ہے، بعد مین صرف جدولین
طلائی ہین، عنوان الگ الگ سرخی سے قائم کیے ہین، صرف ایک صفحہ مین نیلی روشنائی استعمال ہوئی ہے گو اعراب
اہتمام سے ہین، مگر کہین کہین کچھ کم ہو گئے ہین، کاتب ابراہیم عادل شاہ کے زمانہ کا دوسرا مشہور خطاط عبدالرشید
ہے، اس کی خطاطی کے بہت سے نمونے مرقع عادل شاہی مین موجود ہین، چنانچہ ایک صفحہ مین[1] اس نے نورس کی چار
سطرین لکھی ہین، وہ ثلث مین دو نسخ مین، جن مین جلی اور خفی دونون خط ہین، خط نہایت پاکیزہ ہے، سر ورق
پر یہ عبارت ہے:-

"کتاب نورس خط ریحان کاتب عبدالرشید، جلد سرخ با ترنج و زنجیرۂ طلا نوشتہ بابت جامدار
خانہ جمع کتاب خانۂ عامرہ شدہ بتاریخ ۱۰ ماہ جمادی الاول ۱۰۳۶ھ اوراق سی و دو"

ہنوز وہی جلد سرخ معہ ترنج وغیرہ کے موجود ہے،

مسٹر گیانی کا قیاس ہے کہ اس سنہ مین یہ نسخہ اصل نسخہ سے تیار ہوا، جو شاید خود بادشاہ کے ہاتھ
کا تھا، اور ۱۰۳۶ھ وہ تاریخ ہے جس مین بادشاہ کی وفات ہوئی، اور اسی وقت وہ نسخہ بادشاہ کے خانگی
کتبخانے سے نکال کر شاہی کتبخانہ میں داخل کر دیا گیا، چونکہ بادشاہ خود خطاطی کا ماہر تھا، اس
بنا پر اس قیاس کو تقویت پہنچتی ہے کہ پہلا نسخہ اس نے خود مرتب کیا ہوگا، لیکن یہ محض قیاس ہی ہے
امکان اس کا بھی ہے کہ بادشاہ کے گیت مختلف وقتون مین نظم ہوئے ہون گے، جو ایک خاص
تاریخ مین یکجا کر کے نورس کے معزز لقب سے ملقب ہوئے ہون گے، پہلے مرتب شدہ نسخے کا شاہی
خطاطون مین سے کسی کے ہاتھ کا ہونا زیادہ قرین قیاس ہے، مختلف خطاطون کی الگ الگ ترتیب سے
یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو جاتی ہے کہ بادشاہ کے نظم کئے ہوئے گیت منتشر حالت مین تھے، اور انھین

[1] ورق ۱۰ ب،

ہر خطاط نے اپنے اپنے طور پر اکٹھا کرنے کی کوشش کی، ترتیب کی غیر یکسانیت اس کا لازمی نتیجہ تھی،
گیانی صاحب کا دوسرا قیاس کہ یہ نسخہ بادشاہ کے خانگی کتاب خانہ مین تھا، اور اس کی وفات
کے بعد شاہی کتاب خانہ مین داخل ہوا، سر ورق کی عبارت "بابت جامدار خانہ" کے فقرے کی بنا پر قائم
ہوا ہے، لفظ "بابت" کا استعمال کچھ عجیب ہے، اگر اس کے بجائے "از" ہوتا، تو مفہوم زیادہ واضح ہوتا، جامدار خانہ
توشہ خانہ کی طرح کی کوئی چیز ہے، جس کا بادشاہ کی شاہی ملکیت ہونا بعید از قیاس نہین، لیکن اس کو خانگی
کتبخانہ Private Collection کہنا موزون نہین، چونکہ یہ نسخہ جمادی الاول ۱۰۳۶ھ مین شاہی کتابخانہ
مین داخل ہوا، اور اس کے پانچ مہینہ چھ دن قبل بادشاہ وفات پا چکے تھے، اس لئے گیانی صاحب کا قیاس
صحیح معلوم ہوتا ہے کہ اس کی وفات کے بعد یہ نسخہ شاہی کتاب خانہ کی ملک ہوا، پھر بھی یہ محض قیاس ہی ہے،
اس نسخہ کا آخری ورق ایک دوہرے کی آخری سطر کے کچھ حصے پر مشتمل ہے، اس کے بعد یہ عبارت ہے،

"کمترین شاگردان عبدالرشید"

اور اس کے نیچے دوسری سطر مین خود کاتب کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تاریخ ۹۹۰ھ درج ہے،
اکتیسوین (ب) ورق پر جو ابیات ہین، وہ "نوروز نورس" راگ کے ہین جس کی ابتدا ۱۳ الف پر
ہے، مگر دوسرے نسخون کے مقابلہ کرنے پر یہ ابیات نامکمل معلوم ہوتے ہین، یعنی ان کا خاتمہ موجود نہین، اسی
طرح آخری ورق کی سطرین ایک دوہرے کے خاتمہ کی ہین، جس کی ابتدا مفقود ہے، اس سے صاف
ظاہر ہے کہ اس مقام پر ورق غائب ہے، چنانچہ راگ کے آخری ابیات اور دوہرے کے ابتدائی حصہ
کو پورا کرنے سے زیادہ ۱۱ سطرین ہون گی، حالانکہ دو صفحون مین ۱۴ سطرین ہونی چاہئین، ممکن ہے ایک ورق
سے زیادہ غائب ہو، ایسی حالت مین دوہرے اور نوروز راگ کے درمیان کچھ اور حصے فرض کرنے پڑین گے،
مگر حیدرآباد اور میوزیم کے نسخے مین نوروز کے بعد یہی دوہرا ہے، بہرحال یہ مسلم ہے کہ یہ نسخہ اس جگہ ناقص
ہے، اس کا یہ نقص کتاب خانے مین داخل ہوتے وقت موجود تھا، کیونکہ سر ورق کے علاوہ اور اس مین

اس وقت ۳۲ ورق تھے اور اب بھی ۳۲ ورق موجود ہین،

نسخہ کی تاریخ کتابت کے بارے مین بھی چند ضروری باتین ہین، کاتب نے اس پر ۹۹۰ھ درج کیا ہے، کسی کو اس سے اختلاف کرنا بے معنی ہے، لیکن اس سنہ مین ابراہیم عادل شاہ (مصنف کتاب) کی عمر ۱۱ سال کی تھی، اس کے ماسوا اس مین چند ایسی باتین درج ہین جو اس سنہ کے بعد رونما ہوئین، مثلاً مصنف نے چاند سلطان[1] کا ذکر کیا ہے، وہ بادشاہ کی بیوی ملکۂ جہان ہے جو محمد قلی قطب شاہ کی بہن تھی، اور ۹۹۵ھ مین ابراہیم کے عقد مین آئی تھی، اس کتاب مین شہر نورس کا بھی ذکر ملتا ہے، معاصر مورخ رفیع الدین نے لکھا ہے کہ اس شہر کی بنیاد ۱۰۰۸ھ مین ڈالی گئی، اسی طرح بدیاپور نگر کا بھی ذکر ہے، اسی مورخ کے بقول ۱۰۱۲ھ کے بعد بیجاپور اسی نام سے یاد کیا جانے لگا، غرض ان کے علاوہ اور بھی قرینے ہین (جو نسخہ مذکور مین بھی پائے جاتے ہین) جن سے کتاب نورس کا ۹۹۰ھ مین مکمل ہونا ناممکن ہے، اس لیے اس سنہ کو غلط قرار دینے مین ہم حق بجانب ہین،

یہ نسخہ نہایت دیدہ زیب حالت مین اب بھی کتاب خانہ کی زینت ہے، اس کے اوراق بالکل بے ترتیب تھے، مین نے اس کی ترتیب ٹھیک کر دی ہے، مگر اوراق اور جلد کی اصلی حالت کو قائم رکھنے کے لیے ان کی جزو بندی نہین ہوئی ہے،

اس نسخہ مین ۱۳ راگ کے ذیل مین ۳۵ گیت ہین یعنی پہلے نسخے سے ۱۶ گیت اور ایک راگ کم ہے، البتہ اس مین بار دوہرے زیادہ ہین، ہر راگ کے شروع مین "در مقام" اور آخر مین "نورس" ہے، اور پہلے نسخہ مین لفظ نورس نہین پایا جاتا، مقام کا نقرہ عموماً ہر جگہ مفتوح آیا ہے، نسخہ اول مین بھی مفتوح ہے، اور صرف ایک جگہ مضموم آیا ہے، ٹ، ٹھ وغیرہ کے لیے پہلے نسخہ کی طرح التزام کیا ہے،

---

[1] بعض لوگون نے اسکو ابراہیم کی چچی چاند سلطان (جو احمد نگر کی تاریخ مین بہت مشہور رہی) بتایا ہے، مگر یہ قیاس غلط ہے، لیکن اگر یہ قیاس صحیح ہو تو یہ واقعہ اور بعد کا متصور ہوگا، کیونکہ چاندبی بی کو چاند سلطان کا لقب اس سنہ کے ۱۵ برس بعد ملا تھا،

(۳) نسخہ کتاب نورس مملوکۂ پروفیسر حسین علی خان حیدرآباد دکن۔ اس نسخہ مین اس وقت صرف ۳۲ ورق ہین، جن مین سے ایک ورق کا صرف نشان باقی ہے، لیکن اوراق پر جو نشان (ہندسے) لکھے ہین، ان کے اعتبار سے یہ ۴۸ ورق پر مشتمل تھا، مگر میرا قیاس ہے کہ ابتدا مین اس سے بھی زیادہ ورق رہے ہون گے، ابتدا کے چند اوراق غائب ہین، اور درمیان مین کنٹرا راگ کے بہت سے حصے غائب ہو چکے ہین، غائب شدہ ورقون مین سے ۶ کا پتہ چل گیا ہے، لیکن ان کے بھی کچھ حصے ابھی پر نہین ہو سکے ہین،

یہ نسخہ خط نسخ مین ہے، اس کا کاتب عبد الحلیم بن مصطفےٰ ہے، جیسا کہ خاتمہ کی ذیل کی عبارت سے ظاہر ہے:-

"الراجی الی شفاعۃ المصطفےٰ عبد الحلیم بن مصطفےٰ عادل شاہی"

یہ مشہور خطاط بھی عہد ابراہیمی سے متعلق تھا، اس کا باپ مصطفےٰ وہی ہے جو نسخہ اول کا کاتب ہے اور جس کا پورا نام عبد اللطیف ہے، عبد الحلیم نے باپ کا نسخہ سامنے رکھ کر اپنا نسخہ تیار کیا تھا، دونون کی ترتیب مین سر مو فرق نہین، ہر صفحہ سات سطرون پر مشتمل ہے، جن مین پہلی، چوتھی اور ساتوین جلی اور بقیہ چار خفی ہین، عنوان درمیان درمیان مین آ گئے ہین، اس نسخہ مین کچھ زائد گیت ایسے ہین جو کسی دوسرے نسخے مین نہین ہین، افسوس ہے کہ اس وقت صرف کنٹرا راگ کے ذیل مین دو زائد گیتون کا پتہ چلتا ہے، جن مین آخری گیت کی چند سطرین کرم خوردہ ہین،

اس کا خط نہایت پاکیزہ ہے، عبد الحلیم کی خطاطی کے بہت سے نمونے مرقع عادل شاہی مین مندرج ہین، ہر جگہ اپنے کو عبد الحلیم بن مصطفےٰ لکھتا ہے، ایک جگہ اس نے نام کے ساتھ شاگرد سلطان العارفین کا فقرہ بھی لکھا ہے، سلطان العارفین تو پرانے صوفی شاعر حضرت ابو سعید ابی الخیر کا لقب تھا، معلوم نہین کاتب کی مراد کس شخص سے ہے، ممکن ہے خود سلطان ہی مراد ہو، امکان اس کا ہے کہ

عبدالحلیم سلطان محمد عادل شاہ کے زمانے مین بھی دربار سے وابستہ رہا ہو،

اس نسخہ میں ۱۵ راگون کے ماتحت ۸۴ گیت ہین، البتہ دوہرے بالکل نہین ہین،

ٹ، ٹھ وغیرہ کے لیے نسخۂ اول و دوم کی طرح کا التزام ہے،

کتاب نورس کے مذکورۂ بالا تین نسخے علاوہ قدیم ہونے کے اس لحاظ سے بہت اہم ہین کہ انکے کاتبون کی شخصیتین بہت ممتاز ہین اور یہ شاہی کتاب خانے کی زینت رہ چکے ہین، ان مین اس لحاظ سے یکسانیت بھی ہے کہ ایک راگ کے ذیل کے تمام گیت یکجا کر دیے گئے ہین، راگون کی ترتیب بھی تینون مین بہت کچھ یکسان ہے۔ پہلے اور تیسرے مین گیتون کی بھی ترتیب اور تعداد (سوائے ایک جگہ کے) ایک ہی ہے، پہلے اور دوسرے کی ترتیب مین صرف اس قدر فرق ہے کہ پہلے مین بھوپالی راگ بھیرو پر مقدم ہے، اور دوسرے مین اس کے برعکس ہے، ان دونون مین یہ یکسانیت بھی ہے کہ تمام دوہرے شروع کے گیتون کے ساتھ مندرج ہین، صرف دوسرے مین ایک دوہرا خاتمہ پر ہے، بعد کے نسخون مین یہ ترتیب قائم نہین رہ سکی ہے، ان مین کئی دوہرے ساتھ ساتھ درج کر دیے گئے ہین، دونون نسخون مین سب دوہرے ایک ہی ترتیب سے آئے ہین (جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ گیتون کی ترتیب مین فرق ہے) ان نسخون کی ابتدا بھی ایک ہی دوہرے سے ہوئی ہے، یہ خصوصیت بعد والے نسخون مین نہین ملتی،

(۴) نسخہ کتاب نورس مملوکہ سالار جنگ میوزیم حیدرآباد دکن۔ کاتب نامعلوم، سنہ کتابت ندارد، یہ نسخہ ۱۱۴ ورق پر مشتمل ہے، اگرچہ مذکورۂ بالا نسخون سے کچھ بعد کا معلوم ہوتا ہے، لیکن بعض اعتبار سے یہ سب نسخون سے زیادہ اہم اور مفید ہے،

۱۔ یہ نسخہ فارسی کے ساتھ ناگری حرفون مین بھی پایا جاتا ہے، اردو کی ایک سطر کے بعد وہی سطر ناگری حرفون مین ہے، عنوان وغیرہ صرف اردو مین ہین، ناگری حرفون مین مرہٹی اثر معلوم ہوتا ہے،

خصوصاً झ، ल، ख وغیرہ موجودہ طرز سے بہت مختلف ہین، ماتروں مین بھی اختلاف ہے، بہرحال سترہوین صدی عیسوی کی تحریر ہونے کی وجہ سے کافی دلچسپ و اہم ہے،

ناگری رسم الخط ہونے کی وجہ سے لفظون کے تعین اور اشعار کے معانی سمجھنے مین آسانی پیدا ہو گئی ہے، چونکہ کتاب نورس کی زبان سنسکرت سے زیادہ ملو ہے اس کے بغیر ناگری حرفون کے ان کا صحیح پڑھنا اور سمجھنا سخت دشوار تھا،

۲۔ سب سے زیادہ ضخیم ہے، اس مین ۲۰ راگون کے ماتحت ۷۰ گیت ہین اور دوہرون کی تعداد ۱۴ ہے، جتنے نسخے اب تک دستیاب ہوئے ہین، ان کے سب گیت اور دوہرے اس مین پائے جاتے ہین، صرف نسخۂ سوم کے تین گیت اس مین نہین ہین، اور یہی گیت دوسرے تمام نسخون سے بھی خارج ہین،

۳۔ اس مین کسی ورق کے غائب ہونے کا شبہہ نہین ہے، بقیہ سب نسخے کسی نہ کسی اعتبار سے ناقص و نامکمل ضرور ہین، چند مقام پر بے ترتیب ضرور ہے، لیکن تھوڑی سی توجہ کے بعد ان کی ترتیب درست ہو جاتی ہے،

۴۔ ایک فرہنگ ہے جو ۱۰۳ الفاظ و فقرات پر مشتمل ہے، اس کے کچھ حصے مین، حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب ہین، مگر زیادہ الفاظ بے ترتیب ہین، جو کاتب کی کسی غلط فہمی کا نتیجہ ہے، الفاظ کے معنی اگر مفرد لفظ مین ادا ہوئے ہین، تو دکھنی اور فارسی کا مروج لفظ استعمال ہوا ہے، مگر جب معنی پورے جملہ مین ادا ہو تو فارسی زبان مین ادا ہوا ہے، فرہنگ کے اوراق بے ترتیب ہو گئے ہین، پہلا صفحہ (ورق ب) جو ۴۲ لفظون پر مشتمل ہے، اپنی اصلی جگہ پر ہے، مگر بعد والے دو ورق آگے جا پڑے ہین جو کتاب کے ۳۰ وین اور ۴۰ ورق ہین،

اوراق کی بے ترتیبی کی وجہ سے اس کو دو کتاب سمجھا گیا ہے، چنانچہ سرورق پر دوسرے قلم سے راگ مالا اور کتاب نورس کے فقرے ملتے ہین، مین نے دوسرے نسخون سے مقابلہ کر کے اوراق کی ترتیب درست کر دی ہے،

اس نسخہ مین پہلے تین نسخون کے بھیرو راگ کے ۹ گیت مع ایک اضافہ کے حجیز راگ کے ماتحت درج ہوئے ہین، یہی بعد والے نسخون مین بھی ہوا ہے، میرے خیال مین بعد والے اور قدیم نسخون کا یہ

دوسرا نمایان فرق ہے، اس مین بھی ایک راگ کے ذیل کے گیت مختلف جگہون پر مندرج ہین، اس ترتیب مین کہین کہین مضمون کی یکسانیت کا لحاظ رکھا گیا ہی،

نسخہ کی خطی خصوصیت پہلے تین نسخون کی سی ہے، ہر صفحہ مین ۵ سطرین ہین، عام طور پر تین اردو اور دو ہندی کی، کہین کہین ہندی کی تین اور اردو کی دو سطرین بھی ہین، جس صفحہ مین عنوان آگیا ہے، اس مین ۶ سطرین ہوگئی ہین، ان کے چند صفحے کی سطرین دوسری طرح پر ہین، ابتدا ججیز راگ سے ہوتی ہے، اور یہی ابتدا ناگپور، اور بمبئی کے نسخون کی بھی ہے، اس کی ترتیب آخرالذکر سے کچھ ملتی جلتی ہے، چند صفحے مطلا و مذہب ہین، جدولین ہر جگہ طلائی ہین، اور عنوان بھی سونے کی روشنائی سے لکھے گئے ہین، ہندی تحریر مین سُرخ روشنائی استعمال ہوئی ہے،

۵۔ نسخہ کتاب نورس پرنس آف ویلز میوزیم بمبئی، کاتب نامعلوم، سنہ کتابت ندارد، اوراق (موجود) ۹۰ خط نسخ ہر صفحہ مین ۵ خفی سطرین ہین، عنوان الگ الگ ہین، چند صفحے مطلا و مذہب ہین، جدولین طلائی بعض صفحون مین آخری لفظ کے کچھ حصے طلائی ہین، چند اوراق درمیان سے غائب ہین، جن مین دو کا پتہ چل گیا ہے، پہلا ورق ایک کے بعد اور دوسرا تیسرے ورق کے بعد کا ہے، ترتیب صرف ایک جگہ غلط ہی یعنی چوتھا ورق ۳۶ وین کے بعد کا ہے، ورق ۲۲ آ پر عنوان کنڑا کے بجائے ملار ہونا چاہیے،

اس نسخے کی ابتدا مین یہ عبارت درج ہے،

"درین کتاب راگ ہفدہ وگیت پنجاہ وچہار دوہرہ چہاردہ"

اور اس کے نیچے سلطان محمد غازی کی مہر ہے، جس مین سنہ ۱۱۰۱ھ (درج) معلوم ہوتی ہے، اس مین شبہ نہین ہے کہ یہ نسخہ گیارہوین صدی کا ہے، اور کافی اہم وخاص نسخہ ہے، لیکن گیانی صاحب نے

---

[۱] بعض اہم قرائن کی بنا پر یہ قیاس ہوتا ہے کہ یہ نسخہ کاتب نسخہ چہارم کے پیش نظر تھا، اس لئے اس کو اس نسخہ پر مقدم خاص ہو، چنانچہ کتاب نورس مین مین نے اس نسخہ کا ذکر پہلے کیا ہی،

جس اعتبار سے اس کو ابراہیم عادل شاہ کے زمانہ کا قرار دیا ہے، وہ درخور اعتنا نہین، البتہ اس کے خط کی شان اور دوسرے اہتمام کی وجہ سے اس کو قدیم نسخہ قرار دینے مین کسی قسم کی قباحت نہ ہوگی،

اس کی ابتدا ناگری خط والے نسخہ کے مطابق ہے، ترتیب مین بھی کہین کہین یکسانیت ہی، ایک راگ کے ذیل کے گیت کئی جگہ درج ہین، دوہرون کی ترتیب بھی پہلے دونون نسخون کے خلاف ہے، مگر چوتھے نسخے کے مطابق ہے، یعنی چند دوہرے ایک ساتھ ہی درج کردیئے ہین، دوہرون کا عنوان کہین کہین دوہا قرار دیا ہے، یہی اس سے پہلے والے نسخہ مین بھی ہوا ہے، گیتون کے عنوان مین لفظ نورس کا اضافہ بڑے التزام کے ساتھ ہوا ہے، صرف دھناسری کے ساتھ یہ لفظ نہین آیا ہے،

دو اوراق کے ملانے کے بعد ۱۶ راگ کے ماتحت ۵۳ گیت ہوتے ہین، اس سے صاف ظاہر ہی کہ ایک راگ اور ایک گیت اصل نسخے سے کم ہے، دوسرے نسخون سے مقابلہ کرنے پر معلوم ہوا کہ دیسی راگ اس مین شامل نہین، ممکن ہو کہ وہ شامل رہا ہو، اور بعد مین غائب ہوگیا ہو، دوہرے البتہ اب کم ۱۴ کی تعداد مین ہین۔

ان ۱۶ راگون مین ۱۵ وہی ہین، جو نسخہ چہارم مین آئے ہین، بھیرو راگ آخرالذکر مین نہین ہی، لیکن اس راگ کا گیت ججیز کے ماتحت درج ہے، حالانکہ اول الذکر تین نسخون مین ججیز کی جگہ صرف بھیرو آیا ہے، بہرحال زیر نظر نسخہ مین اس کے ذیل کے ۶ راگون مین ۵ کو ججیز کے ذیل مین اور ایک کو بھیرو کے ماتحت درج کیا ہے، اور ایک مزید گیت (جو پہلے تین مین موجود نہین) نسخہ چہارم کی طرح ججیز کے ماتحت لکھا ہی،

نسخہ کی خطی خصوصیات وہی ہین جو اوپر مذکور ہوئی ہین، نہایت دیدہ زیب حالت مین اب بھی میوزیم کے کتب خانہ کی زینت ہے،

(۶) نسخہ کتاب نورس حیدرآباد میوزیم حیدرآباد دکن، یہ خط نسخ مین ہی، وقلمی ہے، ہر صفحہ مین سات سطرین ہین، جن مین پہلی چوتھی اور آخری جلی اور بقیہ خفی ہین، پورا نسخہ مطلا و مذہب ہے، جدولین

سنہری ہین، سرخیان اور بادشاہ کا نام ہر جگہ طلائی حرفون مین ہے،

سرخون پر اعراب کہین کہین سیاہ روشنائی سے لگے ہین بعض صفحون مین ہر سطر کے ابتدائی اور آخری نقطون کے کچھ حصے طلائی ہین، خط نہایت پاکیزہ ہے، اس کا کاتب عصمت اللہ ہے، کتاب کے پہلے صفحہ پر "ہو الخبیل" کا نقرہ درج ہے اور آخر کتاب مین یہ عبارت ہے،

"حسب الامر حضرت شاہ عالم پناہ خلد اللہ ملکہ عجالۃً باتمام رسید بید الفقیر

عصمت اللہ"

"شاہ عالم پناہ" کا فقرہ عموماً ابراہیم عادل شاہ کے لئے استعمال ہوا ہے، اگرچہ یہ ہر بادشاہ کے لئے آسکتا ہے، اور آتا بھی ہے، مگر عبدل کے ابراہیم نامہ مین بادشاہ مذکور کے لئے یہی لقب بار بار آیا ہے، ہو الخبیل کے فقرے سے بھی یہی قیاس ہوتا ہے کہ شاید ابراہیم عادل شاہ سے متعلق رہا ہے، اگر یہ قیاس صحیح ہے، تو یہ نسخہ کافی قدیم ٹھہرتا ہے، اور اس کے کاتب کو ابراہیم عادل شاہ کے خطاطون مین جگہ ملنا چاہیے، نسخہ کی ترتیب وغیرہ مین جو اہتمام ہے، وہ بھی اس کی شان کو دوبالا کرتا ہے، سر ورق پر یہ عبارت ہے،

"کتاب نورس بخط شاہ (عصمت اللہ) دو قلمی مجلد سیاہ .... جمع کتاب خانہ

معمورہ"

اگر یہ نسخہ عہد ابراہیمی سے متعلق ہے تو اس کی اہمیت اس طرح بڑھ جاتی ہے کہ یہ نسخہ خاص بادشاہ کے حکم سے لکھا گیا ہے، مگر یہ قیاس پایۂ تحقیق کو نہین پہنچ سکتا، اس لئے کہ اس مین حسب ذیل خامیان موجود ہین

۱- اس نسخہ مین نقطون اور اعراب مین جو احتیاط درکار تھی، وہ عمل مین نہین آئی ہے، اس لئے اس کے لفظون کا صحیح تعین بغیر دوسرے نسخون کے مقابلہ کے تقریباً ناممکن تھا،

۲- بھیرو راگ کے تمام گیت ججیز راگ کے ماتحت درج ہین، یہ خصوصیت بعد کے نسخون کی ہے،

۳- بعض مقامات پر الفاظ غلط طور پر لکھے ہوئے ہین، خصوصاً آخری ورق کی عبارت بہت الجھی ہوئی ہے،

۴- اوراق کی ترتیب کی درستی کے ضمن مین یہ بات معلوم ہوئی کہ اس نسخہ کا تیسوان ورق بے ترتیب ہے، یعنی اس ورق کے دونون صفحے دو جگہ کے ہین، ۳۰ الف صفحہ پیچھے کا ہے، اس کے گیت کیدارا راگ کے ہین، حالانکہ ۳۰ ب پر راگمری راگ کے گیت ہین، جن کی ابتدا ورق ۲۵ ب پر ہوئی ہے، اس بے ترتیبی سے قیاس ہوتا ہے کہ یا تو کاتب سے کتابت کے وقت کوئی غلطی واقع ہوئی ہے، یا جس نسخے سے یہ نسخہ مرتب ہوا وہی ناقص تھا،

بہرحال ایسے اہم اور قدیم نسخے مین اس طرح کی خامیان پائی جانا حیرت انگیز ہے،

اس نسخہ کی ابتدا رگوری راگ سے ہوئی ہے، بعض راگون کے ساتھ الخبیل کا نقرہ ملتا ہے، بعض جگہ یہ لفظ محذوف ہے، اور نورس کا اضافہ ہے، کہین دونون لفظ غائب ہین، اس مین اگرچہ ابتدا اور خاتمہ کے حصے موجود ہین مگر درمیان کے بہت سے اوراق غائب ہین، دوسرے نسخون سے مقابلہ کرکے مین نے دس ورق کا پتہ لگایا ہے، مگر سب گیت پورے نہین ہوسکے، البتہ جن گیتون کے خاتمہ کے ابتدا کے حصے نامعلوم تھے، ان کو پورا کردیا گیا ہے، اس طرح کل ۱۳ راگ اور ۳۹ گیت اور دس دوہرون کا پتہ چلا ہے، حالانکہ سر ورق پر راگ کی تعداد ۱۶، گیت کی ۵۹، اور دوہرے کی دس بتائی گئی ہے، اس طرح ۳ راگ اور ۲۰ گیت ہنوز کم ہین،

کسی وقت اس کتاب کا مالک لودھی خان تھا، بعد مین یہ نسخہ ۱۳۲۰ھ ہجری مین مظفر حسین کے کتب خانہ مین داخل ہوا، اور آخر مین وصف (انزران پرسین) نے ۱۳۴۹ھ ف مین اس کو فروخت کر ڈالا، ان تحریرون کے علاوہ بہت سی تحریرین ہین، جو مٹادی گئی ہین،

اس نسخے کے چند گیتون کے کچھ ابتدائی اور خاتمے کے الفاظ غائب ہین، ممکن ہے کہ حاشیہ بندی مین کٹ گئے ہون، یہ نسخہ نہایت اچھی حالت مین میوزیم مین محفوظ ہے،

(۷) نسخۂ کتاب نورس کتبخانہ خدا بخش خان بانکی پور پٹنہ، یہ نسخہ تمام نسخون سے مختصر ہے، اس مین ۱۳ راگ ۳۰ گیت اور ۹ دوہرے ہین، کاتب محمد باقر ہے، سنہ کتابت درج نہین، کل صفحے ۴۴ ہین، اس نسخہ کی خاص خصوصیت یہ ہے کہ اس مین فارسی ترجمہ بھی شامل ہے، اس کی بنا پر اس کتاب کے الفاظ کی تعیین مین آسانی ہوگئی ہے، اگرچہ یہ نسخہ بہت ہی بے ترتیب ہے، ایک صفحہ پر جو گیت ہین، وہ مختلف راگون کے ہین، اکثر ایک گیت کے حصے الگ الگ ہوگئے ہین، مشکل سے کوئی راگ ایسا ہوگا جس کے گیت کے سب ابیات ایک ساتھ ہون، خیال ہے کہ جس نسخہ سے یہ مرتب ہوا، اس کے اوراق بے ترتیب تھے، کاتب نے ورق بہ ورق اور سطر بہ سطر نقل مین التزام نہ کیا ہوگا، اس بنا پر بے ترتیبی پیدا ہوگئی ہوگی، ابتدا نسخۂ چہارم اور پنجم کی طرح ہے، بھیرو راگ کے تمام گیت جھنجر کے ماتحت درج ہین، عنوان مین بھی نورس کا لفظ عموماً پایا جاتا ہے،

۸- نسخۂ نورس کتبخانہ رام پور (رضا لائبریری) یہ نسخہ خط نسخ مین ہے، دو قلمی ہے، نسخۂ اول کی سطر بہ سطر اور ورق بہ ورق نقل ہے، کل ۴۳ صفحے ہین، کاتب عبد الکریم ہے، جس نے ۱۲ محرم ۱۲۸۵ھ مطابق ۱۵ مئی ۱۸۶۸ء بروز جمعہ کلکتہ مین مکان نمبر ۶ واقع تالتلا بازار اسٹریٹ، اپنے بڑے بھائی مولانا عبد الحکیم کی فرمائش پر لکھا، مولانائے مذکور اس نسخہ کو نواب کلب علی خان کی خدمت مین پیش کرنا چاہتے تھے، نسخۂ اول کی آخری سطر بھی جس مین کاتب یعنی عبد اللطیف مصطفیٰ کا نام ہو، اس نسخہ مین پائی جاتی ہے، ابتدا بھی اسی نسخہ کی ہے، مگر چند اوراق کی ترتیب مین دونون نسخون مین فرق واقع ہوگیا ہو، معلوم ہوتا ہو کہ ۱۲۸۵ھ کے بعد نسخۂ اول کی جزو بندی ہوئی جس مین اوراق کی ترتیب پھر بگڑ گئی، رام پور کا نسخہ بھی بے حد بے ترتیب ہو، مگر اس کی ترتیب وہی ہے، جو نسخۂ اول کی مذکورہ بالا سال مین تھی، دونون نسخون کے نقص وعیب یکسان ہین، ہر صفحہ مین ۱۱ سطرین ہین، ۳ جلی اور ۸ خفی،

(۹) نسخۂ سوم سالار جنگ میوزیم حیدرآباد دکن، کاتب نامعلوم، سنہ کتابت ندارد، صفحات ۱۲۹،

ہر صفحہ ۱۱ سطری، خط معمولی نستعلیق، نسخۂ اول کی نقل ہے، ترتیب بھی وہی ہے، گیت اور راگ بھی ایک ہی ہین، ابتدا اور خاتمہ بھی وہی ہے، مصطفیٰ کے نسخے مین بھوپالی راگ ناتمام ہے، اس مین بھی اس کے خاتمہ کے حصے نہین ہین، اسی طرح بھیرو راگ کے پہلے گیت کے ابتدائی حصے اُس نسخہ مین نہین ہین یہی اس نسخہ مین بھی محذوف ہین، صفحہ ۲ پر اس نسخہ کے کاتب نے مزید یہ غلطی کی ہے کہ کیدارا کے بجائے کنڑا لکھ دیا ہے، اس کاتب نے اس قدر غلطیان کی ہین کہ اس نسخہ مین ایک دوسری کتاب کی شان پیدا ہوگئی ہے، الفاظ غلط پڑھے گئے، نقطے غلط طور پر لگائے گئے، اعراب کا خیال ہی نہین گیا، عنوانات قائم ہی نہین کئے، درمیان ہی مین درج کر دئے ہین، کاتب نے مارو کو روما پڑھا ہے، یہی غلطی نسخۂ ہشتم مین بھی موجود ہی، اس سے یہ بھی قیاس ہوتا ہے کہ ممکن ہو کہ یہ نسخہ ہشتم ہی کی نقل ہو، اس اعتبار سے اسکو نسخۂ اول کی نقل کی نقل سمجھنا چاہئے، بیسوین صدی کا خط ہے،

کتاب نورس کے ان نسخون کے علاوہ اور بھی دوسرے اہم نسخے ہون گے[۵۱]، جن کی تلاش و دریافت مین بہت سے فائدے ہین، عہد ابراہیمی کا سب سے مشہور خطاط خلیل اللہ بت شکن ہی، جو عراق عجم کے مشہور خطاطون مین تھا، اور شاہ ایران سے وابستہ تھا، ایران سے جب دکن آیا تو ارکان دولت کے زمرہ مین ممتاز جگہ پر فائز ہوا، اس خطاط نے بھی کتاب نورس لکھ کر بادشاہ کے سامنے پیش کی، تذکرۂ خوشنویسان سے پتہ چلتا ہو کہ بادشاہ نے اس موقع پر اس کو بادشاہ قلم کا خطاب عطا کیا تھا، "شاہ گروید بادشاہ سخن" سے اس واقعہ کی تاریخ بھی ۱۰۲۷ھ نکلتی ہی،

ابراہیم کے دربار مین باقر کاشانی ایک بڑے درجہ کا شاعر تھا، جو اعلیٰ درجہ کا خطاط بھی تھا، اس نے اپنے دیوان مین جابجا اپنی شاعری اور خطاطی پر بہت فخر کیا ہے، خطاطی مین میر معز الدین

---

[۵۱] ایک کرمفرما نے لکھا ہو کہ اُن کے ایک دوست کے پاس بھی ایک مطلّا و مذہب نسخہ موجود تھا، مگر آج کل اُن کا پتہ نہین کہ کہان ہین،

کاشی کا شاگرد تھا، مگر اس کی خطاطی کا کوئی نمونہ اب موجود نہین، اس کے کلیات محفوظہ سالار جنگ میوزیم مین جا بجا حک و اصلاح ہے، ممکن ہو کہ اس کے ہاتھ کی ہو، بانکی پور کے نسخۂ نورس پر کاتب کا نام محمد باقر لکھا ہے، مگر اس محمد باقر کو باقر کاشی سمجھنے مین تامل ہی،

پروفیسر حیدر حسن کے نسخے کے متعلق صرف اس قدر معلوم ہو سکا کہ وہ بعد کا نسخہ ہے، پروفیسر حسن نے ایک اور نسخہ کا ذکر کیا ہے، جس کے کاتب کو بادشاہ نے سونے اور اشرفی مین تلوایا تھا، معلوم نہین اس مین مبالغہ کتنا ہے، بہر حال پروفیسر صاحب مذکور نے یہ بھی فرمایا کہ وہی نسخہ ایک کتاب فروش نے ۵۰۰ روپیے کے عوض انھین دینا چاہا، مگر اس وقت ان کے پاس اتنے روپیے نہ تھے، اور انھون نے مہلت مانگی، مگر کتاب فروش کو جلدی تھی، اور اُس نے ڈاکٹر عبد الحق کے ہاتھ فروخت کر ڈالا، [1]

کتاب نورس کے مختلف نسخون کے مطالعہ سے یہ نتائج نکلتے ہین:۔

۱۔ اس کتاب کے گیت مین وقتاً فوقتاً اضافہ ہوتا رہا، ابتدا مین کچھ کم گیت تھے، بعد مین زیادہ ہو گئے، اوپر کے نسخون مین سے کوئی نسخہ ابتدائی نہین ہی، کیونکہ پہلے مدون نسخہ مین بدیا پور نورس کا ذکر نہین ہو سکتا، نورس پور کی بنیاد بقول رفیع الدین شیرازی سنہ ۱۰۰۸ ہجری مین پڑی اور بیجا پور بدیا پور کے نام سے سنہ ۱۰۱۲ ہجری مین موسوم ہوا، ان حالات مین جن گیتون مین ان دونون مقامات کا ذکر آیا ہے، وہ سنہ ۱۰۰۸ ہجری اور سنہ ۱۰۱۲ ہجری کے بعد لکھے گئے ہون گے، اور جن نسخون مین یہ گیت شامل ہون گے، وہ یقینی طور پر سنہ ۱۰۱۲ ہجری کے بعد مدوّن و مرتب ہوئے ہون گے، مگر یہ دعویٰ بھی نہین کیا جا سکتا کہ اس کتاب کی باقاعدہ تدوین سنہ ۱۰۱۲ھ تک نہین ہوئی ہوگی، کیونکہ ظہوری نے اس کتاب کا دیباچہ سنہ ۱۰۱۰ھ کے قبل لکھا تھا، اس کی دلیل یہ ہے کہ ظہوری کی دوسری نثر جس مین پہلی نثر کا ذکر ہے، اس سے اس کا تاریخی تقدم ظاہر ہے) مین ابراہیم عادل شاہ کی عمر تیسرے عشرے

---

[1] س ہو کہ یہ وہی نسخہ ہو گا جس کو شاہ خلیل نے ۱۰۲۶ھ مین مرتب کیا تھا،

مین بتائی گئی ہے، اور یہ عشرہ ۱۰۱۰ھ مین پورا ہو جاتا ہے، گویا اس تاریخ سے قبل دوسری نثر لکھی گئی، اس لئے پہلی نثر جو (مرتب) کتاب نورس کا دیباچہ تھی، اس سنہ سے بہت پہلے وجود مین آچکی تھی،

۲۔ کتاب کو دو طرح سے ترتیب دیا گیا ہے، پہلی ترتیب اس طرح ہے کہ ایک راگ کے ذیل مین وہ تمام گیت اکٹھا کر دیئے گئے، جو اس راگ مین گائے گئے ہون گے، اس مین بھی کچھ مرتبون نے کسی راگ کو مقدم کیا اور بعض نے دوسرے کو، عبد الرشید بھیرو کو بھوپالی پر مقدم کیا، اور عبد اللطیف نے اس کے برعکس عبد الحکیم نے آخر الذکر کے نسخے کی خصوصیت باقی رکھی، اور ان دونون کے درمیان رام کری کا اضافہ کیا، ممکن ہو کہ عبد اللطیف کے نسخے کے کھوئے ہوئے ورق اسی راگ پر مشتمل رہے ہون،

دوسرے قسم کے مرتبون نے اس ترتیب پر زیادہ زور نہین دیا، ممکن ہو انھون نے خیال کے اعتبار سے ایک قسم کے گیت کو یکجا کر دیا ہو، جو ترتیب بعد کے نسخون مین قائم نہ رہ سکی، اس طرح کے نسخون مین بھی دو قسم کی ابتدا موجود ہے، زیادہ مرتبون نے ججیز راگ کے ان ابیات سے ابتدا کی ہے، جو گج پتی کی تعریف مین ہین، حیدر آباد میوزیم کے نسخے کی ابتدا، گوری راگ سے ہوئی ہے، اور تمام نسخون کے برعکس راگ کے ساتھ انگلی کا اضافہ ہی،

بظاہر ایسا معلوم ہو رہا ہے کہ جو گیت ابتدا مین بھیرو راگ مین گائے گئے تھے، وہی بعد مین ججیز مین منتقل کر دیئے گئے، پہلے قسم کے نسخون مین بھیرو راگ ہی، اور ججیز نہین ہے، اور بعد والے نسخون مین وہی گیت ججیز کے ذیل مین مندرج کر دیے گئے، صرف بمبئی کے نسخے مین ایک گیت تو بھیرو راگ مین باقی رکھا گیا، اور بقیہ ججیز مین کر دیے گئے،

کیا صابئین بدھ کے پیرو تھے؟

استدراک بر مضمون مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی

از

از مولوی عبدالرحمٰن صاحب ندوی رنگون

بودھا کی تعلیمات کا جن لوگون نے مطالعہ کیا وہ جانتے ہین کہ بودھ دھرم ایک تبلیغی مذہب ہے، اگرچہ شروع مین اس کی جد و جہد صرف ہندوستان تک محدود تھی لیکن اشوک کی کوشش سے اس کا دائرہ ہندوستان سے باہر دور تک وسیع ہوگیا، اور اس کے مبلغون اور راہبون نے اس کو دنیا کے کونے کونے تک پھیلا دیا، اس کے ماننے والے آج اسلام اور عیسائیت کا مقابلہ کر رہے ہین آج بودھ مت کے ماننے والے دنیا کے جس حصہ مین بھی پائے جاتے ہین، اگرچہ ان مین سے بہتون نے اپنے موروثی دین اور آبائی تہذیب کا رنگ بھی اس مین شامل کر لیا ہے، پھر بھی اُن کی دینی زندگی اور مذہبی کاروبار مین چند ایسی مشترک چیزین پائی جاتی ہین جس سے وثوق کے ساتھ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان پر بودھا کی تعلیمات کا اثر پڑا ہے،

صابئین کے دینی و مذہبی خیالات اور اُن کے منادون کی تبلیغی کوششون کی صحیح تصویر اگر آج ہمارے سامنے ہوتی تو اس وقت ہم بودھا کی تعلیمات کی روشنی مین اس نتیجہ تک پہنچ سکتے تھے کہ قرآن نے جن لوگون کو صابئین کہا ہے،

درحقیقت مین بدھ دھرم کے ماننے والے تھے، اور شام و فلسطین وغیرہ مین بودھسٹون کو ایک نا

صابی کہتے تھے، یا اُن سے مراد کوئی دوسرا ہے، صرف اس بنا پر کہ فلسطین اور شام تک بودھ مت کا اثر کسی نہ کسی شکل مین ضرور پہنچا ہے، اس لئے اس نواح کے بودھسٹون کو صابی نام دے کر ان کو اس کتاب کی صف مین کھڑا نہین کیا جا سکتا، حیرت اس پر نہین کہ بودھا نے جس دین اور دھرم کی دعوت دی تھی، اس دین کے ماننے والون کو صابئہ کہتے تھے، بلکہ حیرت اس پر ہے کہ بدھسٹون کی پوری دنیا آج تک قرآن کی بشارت سے بے خبر ہے، الصابئین کو باہر سے آکر بسنے والی قومون مین ڈھونڈھنے کے بجائے، تین، زیتون، سینین، اور بلد امین مین رہنے بسنے والی قومون مین ڈھونڈھنا چاہئے، ممکن ہے کہ وہان مل جائے،

بوداسف بودی ست (Bodhisatta) کا عربی تلفظ ہے، یہ دو پالی لفظون بودی (Bodhi) (اعلیٰ درجہ کا علم و عرفان) اور ست (Satta) (ہستی) سے معرب ہے، یعنی علم و عرفان کے اعلیٰ درجہ تک پہونچنے والی ہستی، بالفاظ دیگر "بودھا ہونے والی ہستی"

جن لوگون نے بودھا کی سوانح عمری کا بغور مطالعہ کیا ہے، وہ جانتے ہین کہ بودھا جب صراط مستقیم کی جادہ پیمائی کر رہا تھا اس وقت بودی ست (Bodhisatta) کے اعزازی خطاب سے مشہور تھا، اور لوگ اسی خطاب سے اس کو مخاطب کرتے تھے، اور عربی کتابون مین بودھا کا ذکر بوداسف ہی کی شکل مین کیا جاتا ہے، جس طرح عربون نے بودی ست (Bodhisatta) سے بوداسف بنالیا، اسی طرح یونانیون نے املا مین رد و بدل کرتے ہوئے بوداسف سے یُوداسف، یُوداسف یُوآسف بناتے ہوئے، جوساپھت (Josuphat) بنالیا، اور سینٹ جوساپھت (St. Josuphat) کے نام سے اپنے ولیون مین ایک ولی کا اضافہ کرکے، ۲۷ دین نومبر کو اس کا تہوار منانا شروع کردیا بعض فرقون مین ابتک یہ تہوار منایا جارہا ہے، سمنیہ یا شمنان یہی پالی (Samana) کا معرب ہے اور بدھ مت کے ان نو آموز راہبون کا ایک اعزازی خطاب ہے جو ترک علائق کرکے بودھا کے بتائے ہوئے طریقہ سے تزکیہ نفس مین مشغول رہتے تھے، اس لئے ہم بودھا کے ہر پیرو کو شمنان نہین کہہ سکتے ہین،

آثارِ علمیہ و ادبیہ

مکاتیبِ مولانا حبیب الرحمن خان شروانی مرحوم

بنام

مولانا سید سلیمان ندوی

(۱)

۱۹۳۶

علی گڑھ ۲۹ ستمبر ۳۲ء

مکرمی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

شکر یاد آوری، مین کئی روز سے یہان ہون، اس لئے جواب مین تاخیر ہوئی، مزید تاخیر سے بچنے کے لئے بقدر معلومات جواب لکھتا ہون، مزید تفصیل حبیب گنج سے آئندہ استفسار پر لکھ سکونگا،

تذکرۂ سامی کا نسخہ میرے یہان کا بہت قدیم ہے، یعنی تالیف کے چند سال کے بعد کا ہے، مگر غلط ہی، درمیان مین عبارتین متروک ہین، ایک اور اچھا نسخہ حیدر آباد مین حکیم مظفر حسین (چھتہ بازار حیدر آباد دکن) کے پاس تھا، اس سے مین نے اپنے نسخے کو بہت کچھ صحیح کیا، ابھی حال مین رسالہ اردو نے یہ خبر شائع کی ہی کہ تحفۂ سامی مولوی اقبال حسین ایم اے نے شائع کر دیا، جو (غالباً) رجسٹرار پٹنہ یونیورسٹی سے طلب کیا جا سکتا ہی، ملاحظہ طلب صفحہ ۷۵، ۷۶، اردو جولائی سنہ حال) اگر اچھا چھپا تو عمدہ کام ہو گیا،

تفہیماتِ الٰہیہ کے بابت حال مین مولوی نجم الدین صاحب نے لاہور سے مجھکو بھی خط لکھا تھا، اس سلسلے مین نے اپنے یہان کے نسخے دیکھے، ایک نسخہ ناقص ہی جس مین چھ رسالے پورے ہین، یہ عمدہ صحیح جزو ہی، دوسرا ضخیم مجلد ہے، جو حیدر آباد مین نقل ہوا ہے، جہان تک یاد آتا ہے، اس کے ۱۰ رسالے ہین، خط عمدہ صحت قابلِ اطمینان نہین، تمام کتاب دیکھنے سے جلد اول و دوم کا پتہ مجھکو نہ لگا، رسالون کا شمار البتہ ہے، علی گڑھ مین نسخہ ہی، اس کا مجھکو علم نہین، مزید استفسار پر جواب حبیب گنج سے زیادہ منضبط مل سکے گا، انشاء

حبیب الرحمن خان

(۲)

حبیب گنج ضلع علی گڈھ

۵ دسمبر ۱۹۳۶ء

مکرمی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

شکر کرم ——— کابلی نسخہ بھی آگیا، آپ کا نام اس پر لکھا ہوا ہے، بدلا تو نہین،

مکاتیب سنائی نے آتش شوق کو زیادہ تیز کیا، محفوظ الحق صاحب پروفیسر بھی مشتاق ہین، دقت کاتب کی ہے، مکاتیب لغاتِ عربی سے مملو ہین، صحیح نقل کے لئے ذی علم کاتب کی ضرورت ہے، دیکھئے یہ مشکل حل ہو، سرور خان گویا کے خط کا جواب ذرا وقت چاہتا ہے، مین آج کل جامعہ ملیہ کے لئے ایک مقالہ مرتب کرنے مین مصروف ہون، اول فرصت مین انشاء اللہ جواب لکھتا ہون، اعظم گڈھ کی حاضری کے بابت لکھنؤ آج کل جانے اور نمایش کے تماشا بننے سے طبیعت سخت آئی ہے، اس لئے شاید کانفرنس مین بھی شرکت نہ ہو، ممکن ہی آمادگی ہو جائے، اس سلسلے مین حاضری آپ کے یہان ہو سکے گی کہ ۱۳ جنوری سے علی گڈھ مین نمایش ہو رہی ہے، گورنر صاحب شریک ہون گے، آپ یہ کیجئے کہ ۳۰ یا ۳۱ جنوری مقرر کر دیجئے، انشاء اللہ حاضر ہون گا، کہئے تو مکاتیبِ سنائی کا نسخہ آپ کے تبصرہ کے لئے ساتھ لیتا آؤن،

فرمایشی مضمون مرسل ہی، کاربر آری کے بعد واپس ہو، شمل مین شامل رہے گا، اقتباس بالکل آپ کی رائے پر ہے، مگر مضمون مین حالات نہین ہین، ضرورت ہو تو بھیجے جا سکتے ہین،

حبیب الرحمن خان

(۳)

حبیب گنج علی گڑھ

۸ رجب المرجب ۱۹۳۷ء

مکرمی   السلام علیکم ورحمۃ اللہ

عرصے سے خیریت دریافت نہین ہوئی، سفر پٹنہ اور وہان کی مصروفیت اگرچہ ضامن صحت ہو تاہم خیریت سننے کو دل چاہتا ہے،

الحمد للہ خیریت ہی، بارش کا سلسلہ اب برسات کے رنگ مین قائم ہوا ہے، الحمد للہ آب و ہوا بفضلہ تعالی صاف ہے،

پٹنہ حاضر ہونے کا حکم میرے نام بھی پہنچا تھا، مگر بعض خانگی وجوہ مانع رہین، دل بہت چاہا، امید ہی کہ ایسٹر مین تلافی ہو، جو پٹنہ میری نظر مین ہے وہ اب کہان، حکیم عبدالحمید صاحب اور ملا کمال صاحب وغیرہما کو آنکھین ڈھونڈھین گی کہان پائین گی،

خواجہ سنائی کے کلام کا بل روانہ ہو چکا ہوگا،

مولوی مسعود علی صاحب کو بعد سلام باغ حبیب گنج کے درخت ہنوز چشم براہ انبہ بدامن کھڑے ہین، نواب سر مزمل اللہ خان صاحب علیل ہین، دیرینہ تعلقات کے لحاظ سے مزاج پرسی اور دعائے صحت مناسب معلوم ہوتی ہے،

حبیب الرحمن خان،

(۴)

حبیب گنج   ضلع علی گڑھ

۲۷ اپریل ۳۷ء

مکرمی   السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ،

۲۱ اپریل کے گرامی نامے کا شکریہ! یہ ایام متواتر ایاب ذہاب مین گزرے ہین، اس لئے جواب دیر سے آتا ہے،

دار المصنفین کی حاضری کا انتظار بھی دل نواز ہے، اللہ تعالی خیریت سے حاضری نصیب فرمائے آپ کا وطن جانا وہان رہنا مع الخیر واپس آنا مبارک ہو، وطن کی آب و ہوا تندرستی بخشے آپ کی تندرستی سے ہواخواہ شادمان ہون، دار المصنفین شاداب،

تاریخ ہند کی بقیہ رقم انشاء اللہ مئی مین ادا ہو جائیگی، ۱۰ مئی تک چک بھیج دیا جائے گا،

الحمد للہ خیریت ہی، اہل دار المصنفین کی خیریت کی آرزو،

حبیب الرحمن خان

(۵)

حبیب گنج   ضلع علی گڑھ

۲۳ جولائی ۳۷ء

مکرمی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ   امید ہے کہ مزاج سامی قرین عافیت ہوگا،

اپنے یہان کے نسخہ سے دو مثنویان خواجہ سنائی کی نقل کرا کے بھیجتا ہون، یہ ادیب فاضل غلام سرور خان گویا کی فرمایش ہین، ان کی خدمت مین بھیج دی جائین تو ممنون ہون گا، مصارف روانگی معلوم

ہونے پر یہان سے بھیج دیے جائین گے،

کاتب جیسا یہان دیہات مین مل سکا اس سے نقل کرا دی گئی، بہت سی فروگذاشتین (بیاض)

اصل مین ہین، غلطیان بھی ہین، وہی باوجود مقابلہ نقل مین بھی مجبوراً رہین،

الحمد للہ خیریت ہے،

مولوی مسعود علی صاحب کو سلام،   حبیب الرحمن خان

(۶)

حبیب گنج ضلع علی گڑھ،

۱۰ ار رمضان المبارک ۱۳۵۶ھ

مکرمی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ،

شکر کرم   مع الخیر مراجعت مبارک، لطف شاہی واضافہ بھی مبارک،

اعلحضرت خلد اللہ ملکہٗ کی ذاتِ گرامی اس دور مین اگلے سلاطین کے علوم وفنون کی قدردانیون کی یاد دلا دیتی ہے، ورنہ عموماً والیان ملک یورپ کے ہوا ذ د ہین، آذوقہ کی صحت نواب فخر یار جنگ بہادر کے ذریعہ سے ہو سکتی ہے، موصوف کو ایک خط لکھ دیجئے،

مولوی ابوظفر یہان ہین، اور مع الخیر اپنے کام مین مصروف ہین، آپ کا خط ان کو سنا دیا،

الحمد للہ ماہ مبارک بعافیت گذر رہا ہے، پہلا کلام مجید کل انشاء اللہ تراویح مین ختم ہوگا، دار المصنفین کے رمضانی صحبت یاد آجاتی ہے،

مولوی مسعود علی صاحب کو سلام شوق التیام،

حبیب الرحمن

مطبوعات جدیدہ

مسئلۂ اجتہاد از جناب مولانا محمد حنیف صاحب ندوی، تقطیع بڑی ضخامت ۲۰۸ صفحے، کاغذ کتابت وطباعت بہتر قیمت مجلد عہ پتہ: ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ، لاہور

اجتہاد کے بارہ مین آجکل بڑی افراط وتفریط پائی جاتی ہے، ایک طبقہ نے سرے سے اجتہاد کا دروازہ بند کر رکھا ہے، اور پرانی لکیر سے ایک قدم آگے بڑھنا نہین چاہتا، دوسرا طبقہ جو دینی علوم سے بھی بے بہرہ ہے اپنی رائے کو اجتہاد کا درجہ دیتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ اجتہاد مین نہ اس قدر وسعت وتعمیم ہے کہ ہر کس وناکس کو اس کا حق ہو، اور نہ اتنی شدت کہ اجتہاد کو مطلق حرام سمجھا جائے، اگر اسلام دنیا کا آخری اور دائمی دین ہے تو اس کے لیے اجتہاد ناگزیر ہے، اس لیے کہ دنیا مین آئے دن نئے نئے مسائل پیدا ہوتے رہتے ہین، اگر اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا جائے تو بہت سے مسائل مین اسلام دنیا کی رہنمائی سے قاصر رہے گا، لیکن اس کے ساتھ شرائط وقیود ہین، اولاً اجتہاد صرف نئے مسائل مین ہوگا، جن مسائل کے متعلق پہلے سے احکام وفیصلے موجود ہین ان مین اجتہاد نہین ہو سکتا، اور اجتہاد کا حق صرف ان ہی لوگون کو ہے جو دینی علوم مین پوری بصیرت کے ساتھ صاحبِ تقویٰ اور اسلامی روح کے مزاج شناس بھی ہون، اجتہاد کسی مسئلہ مین محض اپنی رائے کا نام نہین ہے، بلکہ اس کی بنیاد بھی قرآن مجید واحادیث نبوی ہی پر ہے اور ان ہی کے اصول واحکام سے نئے مسائل کا استنباط کیا جائے گا، اس کتاب مین اسی نقطۂ نظر سے اجتہاد کے اصول وشرائط پر بحث کی گئی ہے، پہلے ابواب مین کتاب وسنت اور اجماع وقیاس پر مفصل روشنی ڈالی گئی ہے، اور آخر مین اصولِ فقہ

صحابۂ کرام اور ائمۂ اسلام کے طریقۂ اجتہاد کی روشنی میں اجتہاد کے اصول و شرائط اور اس کا طریقہ بتلایا گیا ہے، اس سلسلہ میں قرآن مجید، احادیث اور فقہ کی تدوین کی اجمالی تاریخ، مسائل کے استنباط میں محدثین و فقہاء، ائمۂ اربعہ اور دوسرے ائمۂ کبار کے اصول و طریق عمل اور اصول فقہ کے مسائل کی بھی تفصیل آگئی ہے، اس لحاظ سے یہ کتاب درحقیقت اصول فقہ کا رسالہ ہے، جس میں اجتہاد کا بھی اجمالی ذکر ہے، جس سے فقہ اور استنباط مسائل کے اصول و شرائط معلوم ہو جاتے ہیں، اور اس حیثیت سے یہ کتاب فقہ کے طالبعلموں کے مطالعہ کے لائق ہے، اجتہاد کا مسئلہ بہت نازک ہے مگر لائق مصنف نے خوش اسلوبی اور اعتدال سے اس کو طے کیا ہے، البتہ کہیں کہیں بیان میں ژولیدگی پیدا ہو گئی ہے۔

فرخندہ بنیاد حیدر آباد از ڈاکٹر سید محی الدین صاحب زور قادری تقطیع بڑی، ضخامت ۲۲۲ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجلد ہے، غیر مجلد عہ، پتہ: سب رس کتاب گھر، خیرت آباد، حیدر آباد، دکن۔

دکن میں کئی مسلمان خانوادوں نے حکومت کی، مگر ان میں قطب شاہی سلاطین نے اس کو تمدنی حیثیت سے سب سے زیادہ ترقی دی، اور اپنی دولت و ثروت اور حسن مذاق سے اپنے پایہ تخت حیدر آباد کو تہذیب و تمدن کا گہوارہ بنا دیا، اور اس کی یہ حیثیت آصفی عہد تک قائم رہی، اور تیموریوں کے خاتمہ کے بعد دکن میں آصفی حکومت ہی تہذیب و تمدن میں اس کی وارث قرار پائی، مگر انقلاب دہر کے ہاتھوں تاریخ ماضی کا یہ آخری ورق بھی الٹ گیا، اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ آیندہ اس کے آثار بھی باقی رہ سکیں گے، یا تاریخ کی داستان پارینہ بن جائیں گے، اس لیے فاضل مصنف نے حیدر آباد کی چار سو سالہ تمدنی سرگذشت کو کتاب کی صورت میں مرتب کر دیا ہے، تاکہ آیندہ آنے والی نسلیں اس کے ذریعہ اس کی یاد تازہ کر سکیں، کتاب کے پہلے حصہ میں حیدر آباد کی تاسیس کے زمانہ سے لیکر موجودہ دور تک اس کے عالی شان قصور و محلات، مساجد و امام باڑوں، باغات اور دوسری اہم عمارتوں کی جن میں سے اکثر مٹ چکی ہیں، تاریخ، ان کی تعمیری خصوصیات اور عظمت و شان کی تصویریں دکھائی ہیں، اور دوسرے حصہ میں قطب شاہی سلاطین کی رزم و بزم کی تاریخی اور روایتی داستانوں کو افسانے کی شکل میں تحریر کیا ہے، جس سے ان کی شان و شوکت، حسن مذاق، اولوالعزمی و حوصلہ مندی، فیاضی و سیر چشمی، بزم آرائیوں وغیرہ اس دور کی تہذیب و معاشرت کے نہایت دلکش مرقعے اور دکن کی تاریخ کے اہم واقعات نگاہوں کے سامنے آجاتے ہیں، طرز تحریر مؤثر و دلکش ہے، اور اس میں جابجا دلی اور لکھنؤ کی تہذیب کے مرقع نگاروں خواجہ حسن نظامی، مرزا رسوا اور خواجہ عبد الرؤف عشرت کی تحریر کی جھلک آجاتی ہے، اب تاریخ کا وہ ورق الٹ چکا ہے، ہندوستان کی قدیم مشترک گنگا جمنی تہذیب کا ہر نقش مٹایا جا رہا ہے، اس لیے ضرورت ہے کہ اس کے تمام پرانے مرکزوں کے ایسے ہی تحریری مرقعے تیار کیے جائیں کہ آیندہ آنے والی نسلیں کم سے کم ان ہی کے ذریعہ تاریخ کے اس فراموش شدہ ورق کی یاد تازہ رکھ سکیں۔

مقصد بیعت از جناب مولانا غوثی شاہ صاحب قادری چشتی، تقطیع چھوٹی، ضخامت ۹۶ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، قیمت: باختلاف کاغذ عہ، ۶ اور عہ، پتہ بیت النسوۃ بہ چنچل گوڑہ، حیدر آباد، دکن۔

بیعت دراصل برائیوں سے توبہ اور اصلاح نفس کا معاہدہ ہے، مگر اب وہ بھی دوسری اچھی چیزوں کی طرح محض ایک رسم بنکر رہ گیا ہے جس کا عمل سے تعلق نہیں سمجھا جاتا، اس لیے تصوف و سلوک کے مخالفین سرے سے اس کے منکر ہو گئے ہیں، مصنف نے جو اس راہ و رسم کے عارف اور اس کے حقیقت شناس ہیں، مذکورہ بالا کتاب میں آیات قرآنی، احادیث و اسوۂ نبوی اور عمل صحابہ کی روشنی میں بیعت کی حقیقت اور اس کے مقاصد واضح کیے ہیں، اور شیخ کامل کے اوصاف و شرائط، مرشد و مسترشد کے تعلقات و آداب، ان کے حقوق و فرائض اور اس تعلق کے جملہ متعلقات کی تفصیل لکھی ہے، مصنف کا نقطۂ نظر بڑی حد تک صحیح ہے، اور انھوں نے اعتدال و توازن سے اس مسئلہ